ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ФИЛИАЛ РОССИЙСКОЙ ТАМОЖЕННОЙ АКАДЕМИИ ИМ. В. Б. БОБКОВА
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ МВД РОССИИ
АКАДЕМИЯ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

АНТОЛОГИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В ТРЕХ ТОМАХ
ТОМ III

Допущено Министерством образования Российской Федерации в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений, для подготовки бакалавров и магистров по специальности «Философия»

Решение Мин. образования РФ № 14-58-340 гр/28 от 16.08.2000



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
«СЕНСОР»
2000

Издание осуществлено при финансовой поддержке концерна «ОРИМИ» и ИФК «Четвертое измерение»

Издательство выражает особую признательность господину

Жилкину Алексею Николаевичу

за активную помощь в реализации проекта.

ISBN 5-901394-03-8

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава VII

ЧЕЛОВЕК В МИРЕ КУЛЬТУРЫ

М. М. Бахтин

Проблема той или иной культурной области в ее целом — познания, нравственности, искусства — может быть понята как проблема границ этой области.

Та или иная возможная или фактически наличная творческая точка зрения становится убедительно нужной и необходимой лишь в соотнесении с другими творческими точками зрения: лишь там, где на их границах рождается существенная нужда в ней, в ее творческом своеобразии, находит она свое прочное обоснование и оправдание; изнутри же ее самой, вне ее причастности единству культуры, она только голо-фактична, а ее своеобразие может представиться просто произволом и капризом. Не должно, однако, представлять себе область культуры как некое пространственное целое, имеющее границы, но имеющее и внутреннюю территорию. Внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее, систематическое единство культуры уходит в атомы культурной жизни, как солнце отражается в каждой капле ее. Каждый культурный акт существенно живет на границах: в этом его серьезность и значительность; отвлеченный от границ, он теряет почву, становится пустым, заносчивым, вырождается и умирает.

В этом смысле мы можем говорить о *конкретной* систематичности каждого явления культуры, каждого отдельного культурного акта, об его *автономной причастности — или причастной автономии.*

Только в этой конкретной систематичности своей, то есть в непосредственной отнесенности и ориентированности в единстве культуры, явление перестает быть просто наличным, голым фактом, приобретает значимость, смысл, становится как бы некой монадой, отражающей в себе все и отражаемой во всем.

В самом деле: ни один культурный творческий акт не имеет дела с совершенно индифферентной к ценности, совершенно случайной и неупорядоченной материей, — материя и хаос суть вообще понятия относительные — но всегда с чем-то уже оцененным и как-то упорядоченным, по отношению к чему он должен ответственно занять теперь свою ценностную позицию. Так, познавательный акт находит действительность уже обработанной в понятиях до научного мышления, но, главное, уже оцененною и упорядоченною этическим поступком: практически-житейским, социальным, политическим; находит ее утвержденной религиозно, и, наконец, познавательный акт исходит из эстетически упорядоченного образа предмета, из виденья предмета.

То, что преднаходится познанием, не есть, таким образом, res nullius[1], но действительность этического поступка во всех его разновидностях и действительность эстетического виденья. И познавательный акт повсюду должен занимать по отношению к этой действительности существенную позицию, которая не должна быть, конечно, случайным столкновением, но может и должна быть систематически обоснованной из существа познания и других областей.

То же самое должно сказать и о художественном акте: и он живет и движется не в пустоте, а в напряженной ценностной атмосфере ответственного взаимоопределения. Художественное произведение как вещь спокойно и тупо отграничено пространственно и временно от всех других вещей: статуя или картина физически вытесняет из занятого ею пространства все остальное; чтение книги начинается в определенный час, занимает несколько часов времени, заполняя их, и в определенный же час кончается, кроме того, и сама книга плотно со всех сторон охвачена переплетом: но живо произведение и художественно значимо в напряженном и активном взаимоопределении с опознанной и поступком оцененной действительностью. Живо и значимо произведение — как художественное, — конечно, и не в нашей психике; здесь оно тоже только эмпирически налично, как психический процесс, временно локализованный и психологически закономерный. Живо и значимо произведение в мире, тоже и живом и значимом, — познавательно, социально, политически, экономически, религиозно.

Обычное противопоставление действительности и искусства или жизни и искусства и стремление найти между ними какую-то существенную связь — совершенно правомерно, но нуждается в более точной научной формулировке. Действительность, противопоставляемая искусству, может быть только действительностью познания и этического поступка во всех его разновидностях: действительностью жизненной практики — экономической, социальной, политической и собственно нравственной.

Должно отметить, что в плане обычного мышления действительность, противопоставляемая искусству, — в таких случаях, впрочем, любят употреблять слово *«жизнь»* — уже существенно эстетизо-

[1] Ничья вещь *(лат.)*.

вана: это — уже художественный образ действительности, но гибридный и неустойчивый. Очень часто, порицая новое искусство за его разрыв с действительностью вообще, противопоставляет ему на самом деле действительность старого искусства, *«классического искусства»*, воображая, что это какая-то нейтральная действительность. Но эстетическому как таковому должно противопоставлять со всею строгостью и отчетливостью еще не эстетизованную и, следовательно, не объединенную действительность познания и поступка; должно помнить, что конкретно единою жизнью или действительностью она становится только в эстетической интуиции, а заданным систематическим единством — в философском познании.

Должно остерегаться также неправомерного, методически не оправданного ограничения, выдвигающего по прихоти только один какой-нибудь момент внеэстетического мира: так, необходимость природы естествознания противопоставляют свободе и фантазии художника или особенно часто выдвигают только социальный или актуально-политический момент, а иногда даже наивную неустойчивую действительность жизненной практики.

Надо также раз и навсегда помнить, *что никакой действительности в себе, никакой нейтральной действительности противопоставить искусству нельзя: тем самым, что мы о ней говорим и ее противопоставляем чему-то, мы ее как — то определяем и оцениваем: нужно только прийти в ясность с самим собою и понять действительное направление своей оценки.*

Все это можно выразить коротко так: *действительность можно противопоставить искусству только как нечто доброе или нечто истинное — красоте.*

Каждое явление культуры конкретно-систематично, то есть занимает какую-то существенную позицию по отношению к преднаходимой им действительности других культурных установок и тем самым приобщается заданному единству культуры. Но глубоко различны эти отношения познания, поступка и художественного творчества к преднаходимой ими действительности.

Познание не принимает этической оцененности и эстетической оформленности бытия, отталкивается от них; в этом смысле познание как бы ничего не преднаходит, начинает сначала, или — точнее — момент преднахождения чего-то значимого помимо познания остается за бортом его, отходит в область исторической, психологической, лично-биографической и иной фактичности, случайной с точки зрения самого познания.

Вовнутрь познания преднайденная оцененность и эстетическая оформленность не входят. Действительность, входя в науку, сбрасывает с себя все ценностные одежды, чтобы стать голой и чистой действительностью познания, где суверенно только единство истины. Положительное взаимоопределение в единстве культуры имеет место только по отношению к познанию в его целом в систематической философии.

Есть единый мир науки, единая действительность познания, вне которой ничто не может стать познавательно значимым; эта действительность познания не завершена и всегда открыта. Все, что есть для познания, определено им самим и — в задании — определено во всех отношениях: все, что упорствует, как бы сопротивляется познанию в предмете, еще не опознано в нем, упорствует лишь для познания, как чисто познавательная же проблема, а вовсе не как нечто внепознавательно ценное — нечто доброе, святое, полезное и т. п. — такого ценностного сопротивления познание не знает.

Конечно, мир этического поступка и мир красоты сами становятся предметом познания, но они отнюдь не вносят при этом своих оценок и своей самозаконности в познание: чтобы стать познавательно значимыми, они всецело должны подчиниться его единству и закономерности.

Так, чисто отрицательно, относится познавательный акт к преднаходимой действительности поступка и эстетического виденья, осуществляя этим чистоту своего своеобразия.

Этим основным характером познания обусловлены следующие его особенности: познавательный акт считается только с преднаходимой им, предшествующей ему, работой познания и не занимает никакой самостоятельной позиции по отношению к действительности поступка и художественного творчества в их исторической определенности; более того: отдельность, единичность познавательного акта и его выражения в отдельном, индивидуальном научном произведении не значимы с точки зрения самого познания: *в мире познания принципиально нет отдельных актов и отдельных произведений*, необходимо привнесение иных точек зрения, чтобы найти подход и сделать существенной историческую единичность познавательного акта и обособленность, законченность и индивидуальность научного произведения, между тем — как мы увидим это далее — мир искусства существенно должен распадаться на отдельные, самодовлеющие индивидуальные целые — художественные

произведения, каждое из которых занимает самостоятельную позицию по отношению к действительности познания и поступка; это создает имманентную историчность художественного произведения.

Несколько иначе относится к преднаходимой действительности познания и эстетического видения этический поступок. Это отношение обычно выражают, *как отношение долженствования к действительности* входить в рассмотрение этой проблемы мы здесь не намерены, отметим лишь, что и здесь отношение носит отрицательный характер, хотя и иной, чем в области познания.

Переходим к художественному творчеству.

Основная особенность эстетического, резко отличающая его от познания и поступка, — его рецептивный, положительно-приемлющий характер: преднаходимая эстетическим актом, опознанная и оцененная поступком действительность входит в произведение (точнее — в эстетический объект) *и становится здесь необходимым конститутивным моментом.* В этом смысле мы можем сказать: *действительно, жизнь находится не только вне искусства, но и в нем, внутри его, во всей полноте своей ценностной весомости: социальной, политической, познавательной и иной.* Искусство богато, оно не сухо, не специально; художник специалист только как мастер, то есть только по отношению к материалу.

Конечно, эстетическая форма переводит эту опознанную и оцененную действительность в иной ценностный план, подчиняет новому единству, по-новому упорядочивает: индивидуализует, конкретизует, изолирует и завершает, *но не отменяет ее опознанности и оцененности*, именно на эту опознанность и оцененность и направлена завершающая эстетическая форма.

Эстетическая деятельность не создает сплошь новой действительности. В отличие от познания и поступка, которые создают природу и социальное человечество, искусство воспевает, украшает, вспоминает эту преднаходимую действительность познания и поступка — природу и социальное человечество, — обогащает и восполняет их, и *прежде всего оно создает конкретное интуитивное единство этих двух миров — помещает человека в природу, понятую как его эстетическое окружение, — очеловечивает природу и натурализует человека.*

В этом приятии этического и познавательного вовнутрь своего объекта — своеобразная доброта эстетического, его благостность: оно как бы ничего не выбирает, ничего не разделяет, не отменяет, ни от чего не отталкивается и не отвлекается. Эти чисто отрицательные моменты имеют место в искусстве только по отношению к материалу; к нему художник строг и беспощаден: поэт немилосердно отбрасывает слова, формы и выражения и избирает немногое, осколки мрамора летят из-под резца ваятеля, но внутренний человек в одном и телесный человек в другом случае оказываются только обогащенными: этический человек обогатился положительно утвержденной природой, природный — этическим смыслом.

Почти все (не религиозные, конечно, а чисто светские) добрые, приемлющие и обогащающие, оптимистические категории человеческого мышления о мире и человеке носят эстетический характер; эстетична и вечная тенденция этого мышления — представлять себе должное и заданное как уже данное и наличное где-то, тенденция, создавшая мифологическое мышление, в значительной степени и метафизическое.

Искусство создает новую форму как новое ценностное отношение к тому, что уже стало действительностью для познания и поступка: в искусстве мы все узнаем и все вспоминаем (в познании мы ничего не узнаем и ничего не вспоминаем, вопреки формуле Платона); но именно поэтому в искусстве такое значение имеет момент новизны, оригинальности, неожиданности, свободы, ибо здесь есть то, на фоне чего может быть воспринята новизна, оригинальность, свобода — узнаваемый и сопереживаемый мир познания и поступка, он-то и выглядит и звучит по-новому в искусстве, по отношению к нему и воспринимается деятельность художника — как свободная. Познание и поступок первичны, то есть они впервые создают свой предмет: познанное не узнано и не вспомянуто в новом свете, а впервые определено; и поступок жив только тем, чего еще нет: здесь все изначала ново, и потому здесь нет новизны, здесь все — ex origine, и потому здесь нет оригинальности.

Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. М., 1966. Стр. 43—50.

* * *

Целое называется механическим, если отдельные элементы его соединены только в пространстве и времени внешнею связью, а не проникнуты внутренним единством смысла. Части такого целого хотя и лежат рядом и соприкасаются друг с другом, но в себе они чужды друг другу.

Три области человеческой культуры — наука, искусство и жизнь — обретают единство только в личности, которая приобщает их к своему единству. Но связь эта может стать механической, внешней. Увы, чаще всего это так и бывает. Художник и человек наивно, чаще всего механически соединены в одной личности: в творчество человек уходит на время из «житейского волненья» как в другой мир «вдохновенья, звуков сладких и молитв». Что же в результате? Искусство слишком дерзко самоуверенно, слишком патетично, ведь ему же нечего отвечать за жизнь, которая, конечно, за таким искусством не угонится. «Да и где нам, — говорит жизнь, — то — искусство, а у нас житейская проза».

Когда человек в искусстве, его нет в жизни, и обратно. Нет между ними единства и взаимопроникновения внутреннего в единстве личности.

Что же гарантирует внутреннюю связь элементов личности? Только единство ответственности. За то, что я пережил и понял в искусстве, я должен отвечать своей жизнью, чтобы все пережитое и понятое не осталось бездейственным в ней. Но с ответственностью связана и вина. Не только понести взаимную ответственность должны жизнь и искусство, но и вину друг за друга. Поэт должен помнить, что в пошлой прозе жизни виновата его поэзия, а человек жизни пусть знает, что в бесплодности искусства виновата его нетребовательность и несерьезность его жизненных вопросов. Личность должна стать сплошь ответственной: все ее моменты должны не только укладываться рядом во временном ряду ее жизни, но проникать друг друга в единстве вины и ответственности.

И нечего для оправдания безответственности ссылаться на «вдохновенье». Вдохновенье, которое игнорирует жизнь и само игнорируется жизнью, не вдохновенье, а одержание. Правильный, не самозваный смысл всех старых вопросов о взаимоотношении искусства и жизни, чистом искусстве и проч., истинный пафос их только в том, что и искусство и жизнь взаимно хотят облегчить свою задачу, снять свою ответственность, ибо легче творить, не отвечая за жизнь, и легче жить. не считаясь с искусством.

Искусство и жизнь не одно, но должны стать во мне единым, в единстве моей ответственности.

Бахтин М. М. Искусство и ответственность // Литературно-критические статьи. М., 1986. Стр. 3—4.

А. Белый

СИМВОЛИЗМ

В неодинаковой форме творчество и познание ставят вопрос о природе всего существующего, в неодинаковой форме его решают.

Там, где познание вопрошает: «Что есть жизнь, в чем подлинность жизни?», творчество отвечает решительным утверждением: «Вот подлинно переживаемое, вот — жизнь». И форма, в которой утверждается жизнь, не отвечает формам познания: формы познания — это способы определений природы существующего (т. е. методы, образующие точное знание); и в выражении переживаний, в выражении переживаемого образа природы — прием утверждения жизни творчеством; переживаемый образ — символ; ежели символ закрепляется в слове, в краске, в веществе, он становится образом искусства.

В чем отличие образа действительности от образа искусства? В том, что образ действительности не может существовать сам по себе, а только в связи со всем окружающим; а связь всего окружающего есть связь причин и действий; закон этой связи – закон моего рассуждающего сознания. Образ действительности существует закономерно; но закономерность эта есть часть моего «я» (рефлексирующая), а вовсе не «я»; и образ действительности, предопределенный связью, не существует как, безусловно, одушевленный образ. Образ же искусства существует для меня как независимый, одушевленный образ. Действительность, если хочу я ее познать, превращается только в вопрос, заганный моему познанию; искусство действительно выражает живую жизнь, переживаемую. Оно утверждает жизнь как творчество, а вовсе не как созерцание. Если жизнь порождает во мне сознание о моем «я», то не в сознании утверждается подлинность этого «я», а в связи переживаний. Познание есть осознаваемая связь: предметы связи здесь — только термины; творчество есть переживаемая связь; предметы связи здесь — образы; вне этой связи «я» перестает быть «я».

Я могу опознать себя только так, а не иначе; я опознаю только то, что переживаю; познание превращает переживания в закономерные и не переживаемые теперь группы предметов опыта. Законы опытной действительности, находящиеся во мне, при созерцании извне предметов опыта, кажутся мне вне меня лежащими: это — законы природы; созерцая себя — я не увижу своей подлинной, творческой сущно-

сти: я увижу вне меня лежащую природу и себя, порожденного законом природы. Познание есть созерцание в законах содержания (т. е. подлинности) моей жизни. Подлинность в моем «я», творящем познаваемые образы; образ, не опознанный в законах, — творческий образ; опознанный образ есть образ видимой природы. Творческий образ есть как бы природа самой природы, т. е. проявление подлинного «я». Это «я» раскалывается созерцанием на переживаемую, безобразную природу творчества и на явленную в образах видимую природу. Видимая природа здесь — волшебница Лорелея, отвлекающая меня от подлинной жизни к жизни видимой. Природа творчества оказывается могучим Атласом, поддерживающим мир на своих плечах: без него жизнь волшебницы Лорелеи — не жизнь вовсе.

Искусство — особый вид творчества, освобождающий природу образов от власти волшебной Лорелеи. Необходимость образов видимости коренится в законах моего познания; но не в познании — «я» подлинное. Приведение способности представления к переживанию освобождает представляемые образы от законов необходимости, и они свободно сочетаются в *новые образы*, в новые группы. Здесь понимаем мы, что не действительна наша зависимость от рока природы, ибо и природа лишь эмблема подлинного, а не само подлинное. Изучение природы есть изучение *эмблем* подлинности, а не самой подлинности: природа не природа вовсе: природа есть природа моего «я»: она — творчество.

Таков взгляд на жизнь всякого истинного художника. Но не таков взгляд на жизнь большинства; для этого большинства *само творчество* есть лишь *эмблема* подлинности; а повинное — в окружающей нас природе.

Неудивительно, что непознаваемая образность художника для многих — лишь порождение творческой грезы, а не действительность. Но тот, кто постиг истинную природу символов, тот не может не видеть в видимости, а также и в видимом своем «я» отображение другого «я», истинного, вечного, творческого.

* * *

Жизнь для художника — ...бирюзовою волною
Разбрызганная глубина.
Своею пеною дневною
Нам очи задымит она.

И все же в суетности бренной
Нас вещие смущают сны,
Когда стоим перед вселенной
Углублены, потрясены,
И открывается над нами
Недостижимый край родной
Открытою над облаками
Лазуревою глубиной.

В творчестве «*тайна жизни*» художника. Видимость отодвигает эту тайну в недостижимую высь небесного купола; там над облаками открывается «*недостижимый край родной*»; это потому, что созерцание подлинного являет его как вне меня лежащий образ природы, и небесный купол — граница моего представления, за этой границей, в бездне надзвездной, «я» подлинное; за границей неба — музыка моей души, поющие во мне переживания: небо выросло из меня, а в небе образовалась земля и на ней мой видимый образ. Видимая природа — мой сон; это — бег облаков в голубом небе:

Проносится над тайной жизни
Пространств и роковых времен
В небесно-голубой отчизне
Легкотекущий, дымный сон.
Проносятся над небесами,
Летят над высотами дни,
Воскуренными облаками
Воскуренными искони.

Бирюзовая волна неба — вот подлинная природа жизни, природа видимости — пена на гребне этой волны.

Своею пеною дневною
Нам очи задымит волна.

* * *

В существующих формах искусства двояко отобразилось творчество. Два типа символических образов встречают нас в истории искусств; два мифа олицетворяют нам эти пути; в образах явлены эти мифы: первый есть образ светлого Гелиоса (Солнца), озаряющего волшебным факелом так, что образы этого мира явлены с последней отчетливостью; другой образ есть образ музыканта Орфея, заставляю-

щего ритмически двигаться неодушевленную природу, — Орфея, вызывающего в мир действительности *призрак*, т. е. новый образ, не данный в природе; в первом образе свет творчества лишь освещает в природе то, что уже дано; во втором образе сила творчества создает то, чего в природе нет. И, повинуясь этим символам, двояко озаряет искусство поверхность жизни.

Вот первый путь:

В образах, данных природой, слышатся художнику зовы Вечного; природа для него есть действительное, подлинное воплощение символа: природа, а не фантазия — лес символов; погружение в природу есть вечное углубление видимости; лестница углубления — лестница символов. Художник воспроизводит *вечное* в формах, данных природой; в работе над формой — смысл искусства; соединение в одной художественной форме черт, разбросанных во многих природных формах, создание типических форм, форм-идей — вот символизм этого рода творчества: таков символизм Гете. Это путь так называемых классиков искусства. От образа природы, как чего-то данного извне, к образу природы, как чего-то понятого изнутри — вот путь классического творчества.

Но, углубляя и расширяя любой природный символ, художник осознает относительность образа, от которого он исходит; возведение образа в типический образ убивает образ сам по себе, вне художника. Художник здесь постигает зависимость формы от закона формы, но закон этот он постигает в себе: «я» становится для него законом. Художественное сознание, центр мирового творчества, слово жизни — так заключает он; и плоть искусства выводит из слова, а из искусства выводит он законы жизни.

Но тут сталкивается он с действительностью, не подчиненной его творческому сознанию: и она для него — грозный и чуждый хаос.

«О, страшных песен сих не пой», — восклицает он, обращаясь к природе.

От природы видимой он восходит к подлинному; но подлинное для него в «я», *сознающем* себя законодателем жизни. Его влечет голос волшебницы Лорелеи: она — природа его сознания; Лорелея показывает ему великолепие мира сего и говорит: «Приди ко мне, и я сделаю тебя царем мира». И когда, зачарованный Лорелеей, садится он на трон жизни, природа является его сознанию как злой рок, отнимающий у него царство мира сего. Рок в образе хаоса побеждает царя. Лорелея (природа сознания) подменила художнику его «я». «Я» не в законе, «я» — в творчестве.

* * *

Есть иной путь искусства.

Художник не хочет видеть окружающего, потому что в душе его поет голос вечного; но голос — без слова, он — хаос души. Для художника хаос этот — «родимый» хаос; в закономерности природы внешней видит он свою смерть, там, в природе видимости — подстерегает его злой рок. Из глубины бессознательного закрывается он от природы завесой фантазии; создает причудливые образы (тени), не встречаемые в природе. Миром фантазии огораживается он от мира бытия. Это путь так называемого романтического искусства; таков Мильтон.

Но, создав иной мир, лучший, художник видит, что по образу и подобию этого мира построен мир бытия; природа — плохая копия его мира, но все же копия. Туман его грез осаждается на действительность, омывает ее росой творчества; *родимый хаос* начинает петь для него и в природе. Таков путь фантастического романтизма к романтизму реальности; такова фантастика реальности; в Гоголе «Мертвых душ», в Жан-Поль-Рихтере и др.

В природе звучит такому художнику голос волшебницы Лорелеи: «Приди ко мне, я — это ты: вернись к природе; она — ты».

Но природа — не звериные волны музыки: она — необходимость; и, вернувшись в природу, царь фантазии обращается в раба Лорелеи. Лорелея выдает своего раба чуждому разуму природы. Так начинается трагедия романтика. И образы трагического искусства завершают эпопею романтизма: это образы Софокла, Эсхила, это — образы Шекспира.

* * *

Романтик — царь, произвол которого сокрушает закон необходимости.

Классик — царь, в ясный разум которого вливается хаос природы.

В борьбе с роком гибнут оба: обоих губит красавица Лорелея, обернувшись для одного в природу сознания, для другого — в природу видимости. Но та и другая природа — не подлинная природа.

Подлинная природа в творческом «я», созерцание и течение необходимости в образе природы — это части распавшегося «я» живого. Часть губит целое. Часть без целого становится роком. Рок в природе,

но рок и в сознании; природа и сознание — части нашего «я». Рок мы носим в себе самих.

В природном хаосе не узнает классик ритма собственной жизни.

В законе, управляющем природой, не узнает романтик закона своего сознания.

Оба поражают себя собственным мечом.

* * *

Слово сознания должно иметь плоть. Плоть должна иметь дар речи.

Слово должно стать плотью. Слово, ставшее плотью, — и *символ* творчества, и подлинная природа вещей. Романтизм и классицизм в искусстве — символ этого символа. Два пути искусства сливаются в третий: художник должен стать собственной формой: его природное «я» должно слиться с творчеством; его жизнь должна стать художественной.

Он сам «*слово, ставшее плотью*». Существующие формы искусства ведут к трагедии художника: победа над трагедией есть пресуществление искусства в религию жизни.

Тут уподобляется художник могучему Атласу, поддерживающему мир на своих раменах.

Примечание

Волшебница Лорелея — поэтический образ, созданный немецким романтиком К. Брентано. Впоследствии образ нимфы (сирены), обитающей на Рейне и увлекающей своими песнями корабли на скалы, стал популярным как в литературе, так и в устной традиции (в немецких народных песнях).

Белый А. Символизм как миропонимание. Весы. 1908. № 12. Стр. 36—-41.

Н. А. Бердяев

...Различение культуры и цивилизации стало популярным со времени Шпенглера, но оно не есть его изобретение. Терминология тут условна. Французы, например, предпочитают слово цивилизация, понимая под этим культуру, немцы предпочитают слово культура. Русские раньше употребляли слово цивилизация, а с начала XX века отдали предпочтение слову культура. Но славянофилы, К. Леонтьев, Достоевский и др. уже отлично понимали различие между культурой и цивилизацией. Ошибка Шпенглера заключалась в том, что он придал *чисто* хронологический смысл словам цивилизация и культура и увидел в них смену эпох. Между тем как всегда будут существовать культура и цивилизация и в известном смысле цивилизация старее и первичнее культуры, культура образуется позже. Изобретение технических орудий, самых элементарных орудий примитивными людьми есть цивилизация, как цивилизация есть всякий социализирующий процесс. Латинское слово цивилизация указывает на социальный характер указываемого этим, словом процесса. Цивилизацией нужно обозначать более социально-коллективный процесс, культурой же — процесс более индивидуальный и идущий вглубь. Мы, например, говорим, что у этого человека есть высокая культура, но не можем сказать, что у этого человека очень высокая цивилизация. Мы говорим духовная культура, но не говорим духовная цивилизация. Цивилизация означает большую степень объективации и социализации, культура же более связана с личностью и духом. Культура означает обработку материала актом духа, победы формы над материей. Она более связана с творческим актом человека. Хотя различие тут относительное, как и все установленные классификацией различия. Эпохой цивилизации по преимуществу можно назвать такую эпоху, в которой преобладающее значение получают массы и техника. Это обыкновенно говорят о нашей эпохе. Но и в эпоху цивилизации существует культура, как и в эпоху культуры, существует цивилизация. Техника, охватывающая всю жизнь, действует разрушительно на культуру, обезличивает ее. Но всегда в такую эпоху есть элементы, которые восстают против победного шествия технической цивилизации. Такова роль романтиков. Существуют гениальные творцы культуры. Но культурная среда, куль-турная традиция, культурная атмосфера также основана на подража-тельности, как и цивилизация. Очень культурный человек известного стиля обычно высказывает обо всем мнения подражательные, средние, групповые, хотя бы эта подражательность сложилась в культурной элите, в очень подобранной группе. Культурный стиль всегда заключает в себе подражательность, усвоение традиции, он может быть социально оригинальным в своем появлении, но он индивидуально не оригинален. Гений никогда не мог вполне вместиться в культуру, и культура всегда стремилась превратить гения из дикого животного в животное домашнее. Социализации подлежит не только варвар, но и творческий гений. Творческий акт, в котором есть

дикость и варварство, объективируется и превращается в культуру. Культура занимает среднюю зону между природой и техникой, и она часто бывает раздавлена между этими двумя силами. Но в мире объективированном никогда не бывает цельности и гармонии. Существует вечный конфликт между ценностями культуры и ценностями государства и общества. В сущности, государство и общест всегда стремились к тоталитарности, делали заказы творцам культуры и требовали от них услуг. Творцы культуры всегда с трудом защищали свою свободу, но им легче это было делать при меньшей унификации общества, в обществе более дифференцированном. Ценности низшего порядка, например государство, всегда стремились подчинить и поработить себе ценности высшего порядка, например ценности духовной жизни, познания, искусства. М. Шелер пытался установить градации ценностей: ценности благородства выше, чем ценности приятного, ценности духовные выше ценностей витальных, ценности святости выше духовных ценностей. Но совершенно несомненно, что ценности святости и ценности духовные имеют гораздо меньше силы, чем ценности приятного или ценности витальные, которые очень деспотичны. Такова структура объективированного мира. Очень важно определить соотношение между аристократическими и демократическими началами в культуре.

Культура основана на аристократическом принципе, на принципе качественного отбора. Творчество культуры во всех сферах стремится к совершенству, к достижению высшего качества. Так в познании, так в искусстве, так в выработке душевного благородства и культуре человеческих чувств. Истина, красота, правда, любовь не зависят от количества, это качества. Аристократический принцип отбора образует культурную элиту, духовную аристократию. Но культурная элита не может оставаться замкнутой в себе, изолированной, самоутверждающейся под страхом удаления от истоков жизни, иссякания творчества, вырождения и умирания. Всякий групповой аристократизм неизбежно вырождается и иссыхает. Как не может творчество культурных ценностей сразу быть распространено на бескачественную массу человечества, также не может не происходить процесса демократизации культуры. Истина аристократична в том смысле, что она есть достижение качества и совершенства в познании, независимо от количества, от мнения и требования человеческих количеств. Но это совсем не значит, что истина существует для избранного меньшинства, для аристократической группы, истина существует для всего человечества и все люди призваны быть приобщенными к ней. Нет ничего противнее гордости и презрительности замкнутой элиты. Великие гении никогда не были такими. Можно даже сказать, что образование касты культурно утонченных, усложненных людей, теряющих связь с широтой и глубиной жизненного процесса, есть ложное образование. Одиночество почитающих себя принадлежащими к культурной элите есть ложное одиночество, это есть все-таки стадное одиночество, хотя бы стадо было малой группой, это не есть одиночество пророков и гениев. Гений близок к первореальности, к подлинному существованию, культурная же элита подчинена законам объективации и социализации. Это в ней вырабатывается культуропоклонство, которое есть одна из форм идолопоклонства и рабства человека. Подлинный духовный аристократизм связан с сознанием служения, а не с сознанием своей привилегированности. Подлинный аристократизм есть не что иное, как достижение духовной свободы, независимости от окружающего мира, от человеческого количества, в какой бы форме оно ни явилось, как слушание внутреннего голоса, голоса Бога и голоса совести. Аристократизм есть явление личности, не согласной на смешение, на конформизм, на рабство у бескачественного мира. Но человеческий мир полон не этого аристократизма, а аристократизма изоляции, замкнутости, гордости, презрения, высокомерного отношения к стоящим ниже, т. е. ложного аристократизма, аристократизма кастового, порожденного социальным процессом. Можно было бы установить различие между ценностями демократическими и ценностями аристократическими внутри культуры. Так ценности религиозные и ценности социальные должны быть признаны демократическими, ценности же, связанные с философией, искусством, мистикой, культурой эмоций, должны быть признаны аристократическими. У Тарда есть интересные мысли о разговоре как форме общения. Разговор есть порождение высокой культуры. Можно различать разговор ритуальный, условный, утилитарный и разговор интеллектуальный, бесполезный, искренний. Именно второй тип разговора и есть показатель высокой культуры. Но трагедия культуры в том, что всякая высокая качественная культура не имеет перед собой перспективы бесконечного развития. Цветение культуры сменяется упадком. Образование культурной традиции означает высокую культуру, при этом являются не только творцы культуры, но и культурная среда. Слишком же затверделые и закрепленные традиции

культуры означают ослабление культурного творчества. Культура всегда кончается декадансом, в этом ее рок. Объективация творчества означает охлаждение творческого огня. Эгоцентризм и изоляция культурной элиты, которая делается более потребительской, чем творческой, ведет к подмене жизни литературой. Образуется искусственная атмосфера литературы, в которой люди ведут призрачное существование. Культурные люди становятся рабами литературы, рабами последних слов в искусстве. При этом эстетические суждения бывают не личными, а элитски-групповыми.

Культура и культурные ценности создаются творческим актом человека, в этом обнаруживается гениальная природа человека. Огромные дары вложил человек в культуру. Но тут же обнаруживается и трагедия человеческого творчества. Есть несоответствие между творческим актом, творческим замыслом и творческим продуктом. Творчество есть огонь, культура же есть уже охлаждение огня. Творческий акт есть взлет, победа над тяжестью объективированного мира, над детерминизмом, продукт творчества в культуре есть уже притяжение вниз, оседание. Творческий акт, творческий огонь находится в царстве субъективности, продукт же культуры находится в царстве объективности. В культуре происходит как бы все то же отчуждение, экстериоризация человеческой природы. Вот почему человек попадает в рабство у культурных продуктов и ценностей. Культура сама по себе не есть преображение жизни и явление нового человека. Оно означает возврат творчества человека назад, к тому объективированному миру, из которого он хотел вырваться. Но этот объективированный мир оказывается обогащенным. Впрочем, творчество великих гениев всегда было прорывом за грани объективированного, детерминированного мира, и это отразилось на продуктах их творчества. Это тема великой русской литературы XIX века, которая всегда выходила за грани литературы и искусства. Это тема всех философов экзистенциального типа, начиная с бл. Августина. Это тема и вечной распри классицизма и романтизма, которая идет в глубь веков. Классицизм и есть не что иное, как утверждение возможности достижения совершенства творческого продукта в объективированном мире при совершенной экстериоризации этого продукта от самого творца. Классицизм не интересуется экзистенциальностью творца и не хочет видеть выражений этой экзистенциальности в творческом продукте. Поэтому классицизм требует конечности в оформлении продукта творчества, видит в конечном признак совершенства и боится бесконечности, которая раскрывается в экзистенциальной сфере и не может быть выражена в объективированной сфере как совершенство формы. Чистого классицизма никогда не существовало, величайшие творцы никогда не бывали чистыми классиками. Можно ли сказать, что греческая трагедия, диалоги Платона, Данте, Сервантес, Шекспир, Гете, Лев Толстой и Достоевский, Микеланджело, Рембрандт, Бетховен принадлежат к чисто классическому типу? Конечно, нет. Романтизм верит в возможность достижения совершенства творческого продукта в объективированном мире, он устремлен к бесконечности и хочет это выразить, он погружен в мир субъективности и более дорожит самим экзистенциальным творческим подъемом, творческим вдохновением, чем объективным продуктом. Чистого романтизма также никогда не существовало, но дух романтизма шире романтической школы в собственном смысле слова. В романтизме есть много дурного и бессильного, но вечная правда романтизма — в этой раненности неправдой объективации, в сознании несоответствия между творческим вдохновением и творческим продуктом. Необходимо яснее понять, что значит, объективация творчества в ценностях культуры и в каком смысле нужно восставать против нее. Тут возможно большое недоразумение. Творческий акт есть не только движение вверх, но и движение к другому, к миру, к людям. Философ не может не выражать себя в книгах, ученый в опубликованных исследованиях, поэт в стихах, музыкант в симфониях, художник в картинах, социальный реформатор в социальных реформах. Творческий акт не может быть задушен внутри творца, не находя себе никакого выхода. Но совершенно неверно отождествлять реализацию творческого акта с объективацией. Объективированный мир есть лишь состояние мира, в котором, приходится жить творцу. И всякое выражение творческого акта вовне попадает во власть этого мира. Важно сознать трагическую ситуацию творца и порожденную им трагедию творчества. Борьба против рабства у объективированного мира, против охлаждения творческого опыта в продуктах творчества заключается совсем не в том, что творец перестает выражать себя и реализовать себя в своих творениях, это было бы нелепое требование — борьба эта заключается в максимальном прорыве замкнутого круга объективации через творческий акт, в максимальной экзистенциальности творений творца, во вторжении максимальной субъективности в объективность мира. Смысл творчества в упреждении преображений мира,

а не закреплении этого мира в объективном совершенстве. Творчество есть борьба против объективности мира, борьба против материи и необходимости. Эта борьба отражается в величайших явлениях культуры. Но культура хочет оставить человека в этом мире, она прельщает человека своими ценностями и своими достижениями имманентного совершенства. Творческий же огонь, возгоревшийся за фасадом культуры, был трансцендированием, но трансцендированием пресеченным. И вся проблема в том, как с пути объективации перейти на путь трансцендирования. Цивилизация и культура творятся человеком и порабощают человека, порабощают высшим, а не низшим.

Нелепо было бы просто отрицать культуру и особенно призывать к состоянию до культурному, как нелепо просто отрицать общество и историю, но важно понять противоречия культуры и неизбежность высшего суда над ней, как и над обществом и историей. Это не аскетическое отношение к культуре и творчеству, а отношение эсхатологическое, я бы сказал революционно-эсхатологическое. Но еще в пределах самой культуры возможны творческие прорывы и преображения, возможна победа музыки, величайшего из искусств, музыки и в мысли и в познании. Еще в самом обществе возможны прорывы к свободе и любви, еще в мире объективации возможно трансцендирование, еще в истории возможно вторжение метаистории, еще во времени возможны достижения мгновений вечности. Но в массовых процессах истории, в остывших и кристаллизованных традициях культуры, в формировавшихся организациях общества побеждает объективация и человек прельщается рабством, которого не сознает и которое переживает как сладость. Человек порабощен нормами наук и искусств. Академизм был орудием этого порабощения. Это есть систематическое, организованное угашение творческого огня, требование, чтобы творческая личность была вполне подчинена социальной группе. Требование «объективности» вовсе не есть требование истины, а социализация, подчинение среднему человеку, обыденности. Человек порабощен разуму цивилизации. Но этот разум не есть божественный Логос, это разум средненормального, социализированного сознания, которое приспособляется к среднему духовному уровню и к низшей ступени духовной общности людей. Так подавляется целостная личность и не дается хода ее сверхрациональным силам. Также порабощает человека добро цивилизации, добро, превращенное в закон и социализированное, обслуживающее социальную обыденность. Человек попадает в рабство к идеальным культурным ценностям. Человек превращает в идолы науку, искусства, все качества культуры, и это делает его рабом. Сиентизм, эстетизм, снобизм культурности — сколько форм человеческого рабства. За идеальными ценностями в свое время стояли пророки и гении, творческое вдохновение и горение. Но когда пророкам и гениям поставлены памятники и их именами названы улицы, образуется охлажденная серединная культура, которая уже не терпит нового пророчества и новой гениальности. Всегда образуется законничество и фарисейство культуры, и всегда неизбежно восстание профетического духа. Культура — великое благо, путь человека, и нельзя позволять варварам ее отрицать. Но над культурой неизбежен высший суд, есть апокалипсис культуры. Культура, как и вся земля, должна быть преображена в новую жизнь, она не может бесконечно длиться в своей серединности, в своей законнической охлажденности. Об этом будет речь в последней главе. Есть ложь, к которой принуждает цивилизация и культура. Пулен верно говорит, что эта ложь есть систематизированный, прикровенный раздор. На поверхности же царит единство. Лжи необходимо противопоставлять правду, хотя бы эта правда казалась опасной и разрушительной. Правда, всегда опасна. Ложь накопляется потому, что цели подменяются средствами. И так давно средства превратились в цель, что до целей уже добраться невозможно. Цивилизация возникла как средство, но была превращена в цель, деспотически управляющую человеком. Культура со всеми своими ценностями есть средство для духовной жизни, для духовного восхождения человека, но она превратилась в самоцель, подавляющую творческую свободу человека. Это есть неотвратимый результат объективации, которая всегда разрывает средства и цели. Актуализм цивилизации требует от человека всевозрастающей активности, но этим требованием он порабощает человека, превращая его в механизм. Человек делается средством нечеловеческого актуального процесса, технического и индустриального. Результат этого актуализма совсем не для человека, человек для этого результата. Духовная реакция против этого актуализма есть требование права на созерцание. Созерцание есть передышка, обретение мгновения, в котором человек выходит из порабощенности потоком времени. В старой культуре бескорыстное созерцание играло огромную роль. Но исключительная культура созерцания может быть пассивностью человека, отрицанием активной роли в мире. Поэтому необходимо соединение созерцания и ак-

тивности. Самое же главное, что человек и в отношении к культуре и в отношении к технике должен быть господином, а не рабом. Когда же провозглашается принцип силы и сила ставится выше правды и выше ценности, то это означает конец и смерть цивилизации. И тогда нужно ждать новых могущественных верований, захватывающих человека, и нового духовного подъема, который победит грубую силу.

Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1939. Стр. 108—110.

* * *

Человек есть историческое существо, он призван реализовать себя в истории, история — его судьба. Он не только принужден жить в истории, но и творить в истории. В истории объективирует человек свое творчество. Дух в истории есть объективный дух. Но именно потому, что в истории объективируются результаты творческих актов человека, в ней никогда не достигается то, чего хотел бы человек в своих замыслах. История в своей объективации совершенно равнодушна к человеческой личности, она еще более жестока к ней, чем природа, и она никогда не признает человеческой личности верховной ценностью, ибо такое признание означало бы срыв и конец истории. И вместе с тем человек не может отказаться от истории, не обеднев и не урезав себя, она есть его путь и судьба. Но человек не должен никогда идолопоклонствовать перед историей и историческую необходимость считать источником своих оценок. Человек призван творить культуру, культура также есть его путь и судьба, он реализует себя через культуру. Обреченный на историческое существование, он тем самым обречен на созидание культуры. Человек — существо творческое, творит ценности культуры. Культура поднимает человека из варварского состояния. Но в культуре объективируется человеческое творчество. Культура может быть определена как объективация человеческого творчества. Классическая культура есть совершенная объективация. Дух в культуре, религии, морали, науке, искусстве, праве есть объективный дух. В объективации культуры охлаждается огонь творчества, творческий взлет вверх протягивается вниз, подчиняется закону. И не наступает преображения мира. Объективированная культура со своими высокими ценностями так же равнодушна и жестока к человеческой личности, так же невнимательна к внутреннему существованию, как и история, как и весь объективированный мир. И потому для культуры наступит страшный суд, не, внешний, а внутренний, совершаемый ее творцами. Идолопоклонство перед культурой так же недопустимо, как ее варварское отрицание. Необходимо принять и изжить этот трагический конфликт, эту неразрешимую в нашем мире антиномию. Нужно принять историю, принять культуру, принять и этот ужасный, мучительный, падший мир. Но не объективации принадлежит последнее слово, последнее слово звучит из иного порядка бытия. И мир объективный угаснет, угаснет в вечности, в вечности, обогащенной пережитой трагедией.

Бердяев Н. А. Мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1939. Стр. 184—186.

Ф. М. Достоевский

ПУШКИН

(Произнесено 8 июня 1880 г. в заседании Общества Любителей Российской Словесности)

...В европейских литературах были громадной величины художественные гении — Шекспиры, Сервантесы, Шиллеры. Но укажите хоть на одного из этих великих гениев, который бы обладал такою способностью всемирной отзывчивости, как наш Пушкин. И эту-то способность, главнейшую способность нашей национальности, он именно разделяет с народом нашим, и тем, главнейше, он и народный поэт. Самые величайшие из европейских поэтов никогда не могли воплотить в себе с такою силою гений чужого, соседнего, может быть, с ними народа, дух его, всю затаенную глубину этого духа и всю тоску его призвания, как мог это проявлять Пушкин. Напротив, обращаясь к чужим народностям, европейские поэты чаще всего перевоплощали их в свою же национальность и понимали по-своему. Даже у Шекспира его итальянцы, например, почти сплошь те же англичане. Пушкин лишь один изо всех мировых поэтов обладает свойством перевоплощаться вполне в чужую национальность. Вот сцены из «Фауста», вот «Скупой рыцарь», баллада «Жил на свете рыцарь бедный». Перечитайте «Дон Жуана», и если бы не было подписи Пушкина, вы бы никогда не узнали, что это написал не испанец.

Какие глубокие, фантастические образы в поэме «Пир во время чумы»! Но в этих фантастических образах слышен гений Англии; эта

чудесная песня о чуме героя поэмы, эта песня Мери со стихами:

Наших деток в шумной школе
Раздавались голоса, —

это английские песни, это тоска британского гения, его плач, его страдальческое предчувствие своего грядущего. Вспомните странные стихи:

Однажды странствуя среди долины дикой...

Это почти буквальное переложение первых трех страниц из странной мистической книги, написанной в прозе, одного древнего английского религиозного сектанта, — но разве это только переложение? В грустной и восторженной музыке этих стихов чувствуется самая душа северного протестантизма, английского ересиарха, безбрежного мистика, с его тупым, мрачным и непреоборимым стремлением и со всем безудержем мистического мечтания. Читая эти странные стихи, вам как бы слышится дух веков Реформации, вам понятен становится этот воинственный огонь начинавшегося протестантизма, понятна, наконец, становится самая история, и не мыслью только, а как будто вы сами там были, прошли мимо вооруженного стана сектантов, пели с ними их гимны, плакали с ними в их мистических восторгах и веровали вместе с ними в то, во что они поверили. Кстати: вот, рядом с этим религиозным мистицизмом, религиозные же строфы из Корана или «Подражания Корану»: разве тут не мусульманин, разве это не самый дух Корана и меч его, простодушная величавость веры и грозная кровавая сила его? А вот и древний мир, вот «Египетские ночи», вот эти земные боги, севшие над народом своим богами, уже презирающие гений народный и стремления его, уже не верящие в него более, ставшие впрямь уединенными богами и обезумевшие в отъединении своем, в предсмертной скуке своей и тоске тешащие себя фантастическими зверствами, сладострастием насекомых, сладострастием пауковой самки, съедающей своего самца. Нет, положительно скажу, не было поэта с такою всемирною отзывчивостью, как Пушкин, и не в одной только отзывчивости тут дело, а в изумляющей глубине ее, а в перевоплощении своего духа в дух чужих народов, перевоплощении почти совершенном, а потому и чудесном, потому что нигде, ни в каком поэте целого мира такого явления не повторилось. Это только у Пушкина, и в этом смысле, повторяю, он явление невиданное и неслыханное, а по-нашему, и пророческое, ибо... ибо тут-то и выразилась наиболее его национальная русская сила, выразилась именно народность его поэзии, народность в дальнейшем своем развитии, народность нашего будущего, таящегося уже в настоящем, и выразилась пророчески. Ибо что такое сила духа русской народности, как не стремление ее в конечных целях своих ко всемирности и Бесчеловечности? Став вполне народным поэтом, Пушкин тотчас же, как только прикоснулся к силе народной, так уже и предчувствует великое грядущее назначение этой силы. Тут он удачник, тут он пророк.

В самом деле, что такое для нас Петровская реформа, и не в будущем только, а даже и в том, что уже было, произошло, что уже явилось воочию? Что означала для нас эта реформа? Ведь не была же она только для нас усвоением европейских костюмов, обычаев, изобретений и европейской науки. Вникнем, как дело было, поглядим пристальнее. Да, очень может быть, что Петр первоначально только в этом смысле и начал производить ее, то есть в смысле ближайше-утилитарном, но впоследствии, в дальнейшем развитии им своей идеи, Петр несомненно повиновался некоторому затаенному чутью, которое влекло его, в его деле, к целям будущим, несомненно огромнейшим, чем один только ближайший утилитаризм. Так точно и русский народ не из одного только утилитаризма принял реформу, а несомненно уже ощутив своим предчувствием почти тот час же некоторую дальнейшую, несравненно более высшую цель, чем ближайший утилитаризм, ощутив эту цель, опять-таки, конечно, повторяю это, бессознательно, но, однако же, и непосредственно и вполне жизненно. Ведь мы разом устремились тогда к самому жизненному воссоединению, к единению всечеловеческому! Мы не враждебно (как, казалось, должно бы было случиться), а дружественно, с полною любовью приняли в душу нашу гении чужих наций, всех вместе, не делая преимущественных племенных различий, умея инстинктом, почти с самого первого шагу различать, и тем уже выказали готовность и наклонность нашу, нам самим только что объявившуюся и сказавшуюся, ко всеобщему общечеловеческому воссоединению со всеми племенами великого арийского рода. Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов, это подчеркните) стать братом всех людей, *всечеловеком*, если хотите. О, все это славянофильство и западничество наше есть только великое у нас недоразумение, хотя исторически и необходимое. Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия,

как и удел своей родной земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей. Если захотите вникнуть в нашу историю после Петровской реформы, вы найдете уже следы и указания этой мысли, этого мечтания моего, если хотите, в характере общения нашего с европейскими племенами, даже в государственной политике нашей. Ибо, что делала Россия во все эти два века в своей политике, как не служила Европе, может быть, гораздо более чем себе самой? Не думаю, чтоб от неумения лишь наших политиков это происходило. О, народы Европы и не знают, как они нам дороги! И впоследствии, я верю в это, мы, то есть конечно, не мы, будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловеческой и воссоединяющей, вместить в нее с братской любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону! Знаю, слишком знаю, что слова мои могут показаться восторженными, преувеличенными и фантастическими. Пусть, но я не раскаиваюсь, что их высказал. Этому надлежало быть высказанным, но особенно теперь, в минуту торжества нашего, в минуту чествования нашего великого гения, эту именно идею в художественной силе своей воплощавшего. Да и высказывалась уже эта мысль не раз, я ничуть не новое говорю. Главное, все это покажется самонадеянным: «это нам-то, дескать, нашей-то нищей, нашей-то грубой земле такой удел? Это нам-то предназначено в человечестве высказать новое слово?». Что же, разве я про экономическую славу говорю, про славу меча или науки? Я говорю лишь о братстве людей и о том, что ко всемирному, ко всечеловечески-братскому единению сердце русское, может быть, изо всех народов наиболее предназначено, вижу следы сего в нашей истории, в наших даровитых людях, в художественном гении Пушкина. Пусть наша земля нищая, но эту нищую землю «в рабском виде исходил, благославляя, Христос». Почему же нам не вместить последнего слова его? Да и сам он не в яслях ли родился? Повторяю: по крайней мере, мы уже можем указать на Пушкина, на всемирность и всечеловечность его гения. Ведь мог же он вместить чужие гении в душе своей, как родные. В искусстве, по крайней мере, в художественном творчестве, он проявил эту всемирность стремления русского духа неоспоримо, а в этом уже великое указание. Если наша мысль есть фантазия, то с Пушкиным есть, по крайней мере, на чем этой фантазии основаться. Если бы жил он дольше, может быть, явил бы бессмертные и великие образы души русской, уже понятные нашим европейским братьям, привлек бы их к нам гораздо более и ближе, чем теперь, может быть, успел бы им разъяснить всю правду стремлений наших, и они уже более понимали бы нас, чем теперь, стали бы нас предугадывать, перестали бы на нас смотреть столь недоверчиво и высокомерно, как теперь еще смотрят. Жил бы Пушкин долее, так и между нами было бы, может быть, менее недоразумений и споров, чем видим теперь. Но бог судил иначе. Пушкин умер в полном развитии своих сил и бесспорно унес с собою в гроб некоторую великую тайну. И вот мы теперь без него эту тайну разгадываем.

Достоевский Ф. М. Собр. соч. В 10 т. Т. 10. М., 1958. Стр. 454—459.

Э. В. Ильенков

ДИАЛЕКТИКА ИДЕАЛЬНОГО

<...> Проблема идеальности всегда была аспектом проблемы объективности («истинности») знания, то есть проблемой тех, и именно тех, форм знания, которые обусловливаются и объясняются не капризами личностной психофизиологии, а чем-то гораздо более серьезным, чем-то стоящим над индивидуальной психикой и совершенно от нее не зависящим. Например — математические истины, логические категории, нравственные императивы и идеи правосознания, то бишь «вещи», имеющие принудительное значение для любой психики и силу ограничивать ее индивидуальные капризы.

Вот эта-то своеобразная категория явлений, обладающих особого рода объективностью, то есть совершенно очевидной независимостью от индивида с его телом и «душой», принципиально отличающейся от объективности чувственно-воспринимаемых индивидом единичных вещей, и была когда-то «обозначена» философией как *идеальность* этих явлений, как *идеальное* вообще. В этом смысле идеальное (то, что относится к миру «идей») фигурирует уже у Платона, которому человечество и обязано как выделением этого круга явлений в особую категорию, так и

ее названием. «Идеи» Платона — это не просто любые состояния человеческой души» («психики»); это — непременно *универсальные*, общезначимые образцы-схемы, явно противостоящие отдельной «душе» и управляемому ею человеческому телу как обязательный для каждой «души» *закон*, с требованиями коего каждый индивид с детства вынужден считаться куда более осмотрительно, нежели с требованиями своего собственного единичного тела, с его мимолетными и случайными состояниями.

Как бы сам Платон ни толковал далее происхождение этих безличных всеобщих прообразов-схем всех многообразно варьирующихся единичных состояний «души», *выделил* он их в особую категорию совершенно справедливо, на бесспорно фактическом основании: *все это всеобщие нормы той культуры,* внутри которой просыпается к сознательной жизни отдельный индивид и требования которой он вынужден усваивать как обязательный для себя закон своей собственной жизнедеятельности. Это и нормы бытовой культуры, и грамматически-синтаксические нормы языка, на котором он учился говорить, и «закон государства», в котором он родился, и нормы мышления о вещах окружающего его с детства мира и т. д. и т. п. Все эти нормативные схемы он должен усваивать как некоторую явно отличную от него самого (и от его собственного мозга, разумеется) особую «действительность», в самой себе к тому же строго организованную... Выделив явления этой особой действительности, неведомой животному и человеку в первобытно-естественном состоянии, в специальную категорию, Платон и поставил перед человечеством реальную, и очень нелегкую, проблему — проблему «природы» этих своеобразных явлений, природы мира «идей», *идеального* мира.<...>

<...> Пока под «идеальным» понимается все то, и только то, что имеет место в индивидуальной психике, в индивидуальном сознании, в голове отдельного индивидуума, а все остальное относится в рубрику «материального» (этого требует элементарная логика) — к царству «материальных явлений», к коему принадлежат солнце и звезды, горы и реки, атомы и химические элементы и все прочие чистопородные явления, эта классификация вынуждена включать в себя и *все вещественно зафиксированные* (опредмеченные) *формы общественного сознания*, все исторически сложившиеся и социально-узаконенные *представления людей* о действительном мире, об объективной реальности. Книга, статуя, икона, чертеж, золотая монета, царская корона, знамя, театральное зрелище и организующий его драматический сюжет — все это предметы, существующие, конечно же, вне индивидуальной головы и воспринимаемые этой головой (сотнями таких голов) как внешние, чувственно-созерцаемые, телесно-осязаемые «объекты».

Однако если вы на этом основании отнесете, скажем, «Лебединое озеро» и «Короля Лира» в разряд *материальных* явлений, вы совершите принципиальную философско-теоретическую ошибку. Театральное представление — это именно *представление.* В самом точном и строгом смысле этого слова — в том смысле, что в нем *представлено* нечто иное, нечто *другое.* Что?

«Мозговые нейродинамические процессы», совершившиеся когда-то в головах П. И. Чайковского и Вильяма Шекспира? «Мимолетные психические состояния отдельной личности» или «личностей» (режиссера и актеров)? Или что-то более существенное?

Гегель на этот вопрос ответил бы: «субстанциональное содержание эпохи», то бишь духовная формация в ее существенной определенности. И такой ответ, несмотря на весь идеализм, лежащий в его основе, был бы гораздо вернее, глубже и, главное, *ближе к материалистическому взгляду* на вещи, на природу тех своеобразных явлений, о которых тут идет речь, — о «вещах», в теле которых осязаемо *представлено нечто другое, нежели они сами.*

Что? Что такое это «нечто», *представленное* в чувственно-созерцательном теле другой вещи (события, процесса и т. д.)? <...>

С точки зрения последовательного материализма этим «нечто» может быть только *другой материальный объект.* Ибо с точки зрения последовательного материализма в мире вообще нет и не может быть ничего, кроме движущейся материи, кроме бесконечной совокупности материальных тел, событий, процессов и состояний.

Под «идеальностью» и «идеальным» материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное и строго фиксируемое соотношение между двумя (по крайней мере) материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которого один материальный объект, оставаясь сам собой, выступает в роли *представителя другого объекта*, а еще точнее — *всеобщей природы этого другого объекта*, всеобщей формы и закономерности этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его измерениях, во всех его эмпирически-очевидных вариациях.

Несомненно, что «идеальное», понимаемое так — как всеобщая форма и закон существования и изменения многообразных, эмпири-

чески-чувственно данных человеку явлений, в своем «чистом виде» выявляется и фиксируется только в исторически сложившихся формах духовной культуры, в социально значимых формах своего выражения (своего «существования»), а не в виде «мимолетных состояний психики отдельной личности», как ее далее ни толкуй — спиритуалистически-бестелесно, на манер Декарта или Фихте, или же грубо-физикально, как «мозг», на манер Кабаниса или Бюхнера-Молешотта.

Вот эта-то сфера явлений — коллективно созидаемый людьми мир духовной культуры, внутри себя организованный и расчлененный мир исторически складывающихся и социально зафиксированных («узаконенных») *всеобщих представлений* о «реальном» мире — и противостоит индивидуальной психике как некоторый очень особый и своеобразный мир — как «идеальный мир вообще», как «идеализированный» мир.<...>

Материалы рукописи «Диалектика идеального» были опубликованы посмертно в журнале «Вопросы философии» (1979. № 6—7) под названием «Проблема идеального».

ПРОБЛЕМА ИДЕАЛА В ФИЛОСОФИИ

<...> Проблема идеала сложна и многогранна. И в первую очередь, естественно, возникает вопрос о том, какое место занимает понятие идеала в теории отражения, как оно может быть интерпретировано с точки зрения этой теории. В самом деле, теория отражения учит, что правильно и истинно лишь такое знание, которое отражает то, что есть в действительности. А в идеале выражается не то, что *есть*, а что *должно быть* или то, что человек *хочет* видеть. <...>

<...> «Бог» и «дьявол» являются категориями, с помощью которых Человек старается рассортировать и различить в самом себе Добро и Зло — подлинно человеческие совершенства от атавизмов чисто животного происхождения. Поэтому-то, рассматривая образ «Бога», человек может судить о том, какие именно реальные черты своей натуры он ценит и превозносит («обожествляет»), а какие — ненавидит и проклинает как «дьявольщину», стараясь преодолеть их в самом себе.

Итак, хотя Человек и создал и «Бога» и «дьявола», а не наоборот, не «Бог» создал, а «дьявол» испортил Человека; легенда о сотворении и грехопадении Человека — это высокопоэтическое художественное произведение, в форме которого Человек сделал первую попытку осуществить самопознание, в самом себе различить Добро и Зло, Разум и Неразумение, Человеческое и Античеловеческое. А значит, не надо упразднять религию с ее представлениями о «божественном» и «греховном», а надо только переосмыслить древние сказки (не веруя в них буквально) в морально-человеческих категориях. Надо понять, что, поклоняясь «Богу», человек поклоняется Лучшему в самом себе, что религия создала в виде Бога Идеальный образец высшего человеческого совершенства и что в христианстве Человек обрел высший человеческий Идеал, всем понятный и для всех приемлемый. А атеисты, старающиеся доказать, что нет ни Бога, ни черта, тем самым оказывают Человеку очень плохую услугу, лишая его критериев различения Добра и Зла, Дозволенного и Недозволенного!<...>

<...> ...Религия всего-навсего зеркало, но примитивно-первобытное и потому очень тусклое и к тому же весьма кривое зеркало, поверхность которого, как и «небесный свод», обладает очень коварной кривизной. Оно увеличивает, доводит до космических размеров все то, что в нем отражается, и, как сферическое зеркало, переворачивает глядящегося в него человека вверх ногами... Оно отражает в гипертрофированно-увеличенном виде все то, что перед ним находится, и до некоторой степени похоже на микроскоп, позволяющий разглядеть то, что не видно невооруженному глазу. <...>

<...> Искусство тоже зеркало. Человек и поныне, например в театре, изображая на сцене самого себя, старается, уютно сидя в партере, рассмотреть свое собственное изображение как бы со стороны, как предмет осознания и оценки. Осознавая то, что происходит на сцене или экране, он осознает лишь сам себя, и тем яснее и лучше, чем яснее и лучше экран отражает ему его собственное лицо.

Но в отличие от зеркала религии, зеркало искусства не создает, а, как раз наоборот, развеивает роковую иллюзию. Оно прямо предполагает, что Человек видит в нем самого себя, и только самого себя. Поэтому религия и сердится всегда на подлинное искусство, на зеркало, в которое глядится только тот, кто действительно хочет увидеть и осознать самого себя, а не свои фантазии о себе.<...>

Полностью этот раздел опубликован в книге Э. В. Ильенкова «Об идолах и идеалах». М., 1968.

<...> Способность активно воспринимать окружающий мир в формах человеческой развитой чувственности не есть (в отличие от физиологии) дар матушки-природы, а есть культурно-исторический продукт. Формы созерцания и представления не только не «вытекают» из анатомо-физиологических особенностей органов восприятия, но, как раз наоборот, навязываются им извне, диктуются им, формируют их, заставляя работать органы восприятия так, как они сами по себе никогда не стали бы работать. Конечно, они в итоге так или иначе выражаются в изменениях нейродинамических структур, становятся также и «формами» этих последних, но только в том же самом смысле, как форма печати, вдавленная в воск, становится «формой воска». По отношению к анатомо-физиологической структуре эта форма остается совершенно внешней — так же как физиологические структуры остаются «внешними» по отношению к формам процесса созерцания и мышления. Это совершенно разные формы, формы различных сфер деятельности.

«Собственная форма» (физиологическая форма) органов восприятия человека сходна с «формой воска» именно в том отношении, что в ней структурно-физиологически не «закодирована» заранее (априори) ни одна из форм их деятельного функционирования. Структурно они приспособлены эволюцией именно к тому, чтобы воспринимать форму любого предмета, сообразовать свою деятельность с любой предметной формой[1].

«Формы созерцания», так же как и «формы мышления», ни в коем случае не наследуются физиологически, то есть вместе с анатомией органов мышления и восприятия. Они каждый раз воспроизводятся в индивидууме путем упражнения этих органов и «наследуются» особым путем — через формы тех предметов, которые созданы человеком для человека, через формы и организацию предметно-человеческого мира. Природа, воссозданная трудом человека (Маркс называл ее «неорганическим телом человека»), а не природа как таковая (в том числе и физиологическая организация тела индивидуума) есть то самое «тело», тот самый «организм», который передает формы мышления и формы созерцания от одного поколения к другому.<...>

<...> Под формой красоты схватывается «естественная» мера вещи — та самая мера, которая в «естественном виде», то есть в самой по себе природе, никогда не выступает в чистом выражении, во всей ее «незамутненности», а выступает только в результате деятельности человека, в реторте цивилизации, то есть в «искусственно созданной» природе.

Форма вещи, созданной человеком для человека, поэтому и есть тот прообраз, на котором воспитывается, возникает и тренируется культура силы воображения. Та самая таинственная способность, которая заставляет человека воспринимать как «прекрасное» такие «чистые» формы природных явлений, как шар. Эти чистые формы вовсе не обязательно отличаются каким бы то ни было формальным признаком — симметрией, изяществом, правильностью ритма и т. д. «Чистых», то есть собственных форм вещей в составе мироздания бесконечно много. Даже слово «много» здесь лишнее. Поэтому безгранична и область «красоты», многообразия ее форм и мер. Вещь может быть и симметричной и несимметричной — и все-таки «красивой». Важно одно — чтобы в ней воспринималась и наличествовала «чистая», то есть собственная, не искаженная внешними по отношению к ней воздействиями, форма и мера данной вещи... Если это есть — эстетически развитое чувство сразу же среагирует на нее как на «красивую», то есть акт ее созерцания будет сопровождаться тем самым «эстетическим наслаждением», которое свидетельствует о «согласии» формы развитого восприятия с формой вещи или, наоборот, формы вещи — с человечески развитой формой восприятия воображения. <...>

<...> «Фантазия» (строже — «продуктивное воображение») есть универсальная человеческая способность, обеспечивающая человеческую активность восприятия окружающего мира. Не обладая ею, человек не может ни жить, ни действовать, ни мыслить по-человечески ни в науке, ни в политике, ни в сфере нравственно-личностных отношений с другими людьми. Искусство есть форма развития высших видов этой способности, превратившаяся в силу известных исторически преходящих условий в «профессию». Поэтому все то богатство,

[1] Это драгоценнейшее свойство мыслящего тела, тонко раскрытое еще Спинозой, нагляднее всего проявляется в отношении структуры и функций человеческой руки. Именно потому, что рука обладает, как выражаются в механике, бесконечным числом степеней свободы — то есть анатомически не предназначена к движению по какой-то определенной траектории, — она способна описывать любую. Она может описывать контур и круга, и квадрата, и треугольника, и любой другой сколь угодно замысловатой фигуры именно потому, что заранее, структурно-анатомистически, в ней не «закодировано» ни то, ни другое, ни третье, а тем самым и никакое определенное тело. — *Прим. авт.*

которое уже создано художественным развитием человечества, в значительной мере еще не используется человечеством. Только коммунизм впервые создает ту социальную форму, которая позволит актуализировать те способности, которые уже созданы и потенциально заключены в сокровищнице мирового искусства. Победа «царства свободы и красоты» невозможна и немыслима без раскрытия этой сокровищницы для всех и для каждого.

Отсюда следует очень много важных и далеко идущих выводов. Их напрашивается столько, что приходится поневоле ограничиться одним. В частности, отсюда прямо вытекает решение труднейшего вопроса о предмете эстетики, о ее своеобразной проблематике и задачах.

Эстетика с этой точки зрения выглядит как общая теория, раскрывающая всеобщие формы и закономерности работы человеческой чувственности во всем том сложном и серьезном объеме этого понятия, который придан ему классической философией. С другой же стороны, и именно потому, что человеческая чувственность полнее и чище всего обнаруживает себя как раз в художественном творчестве (и непосредственно в искусстве), эстетика одновременно оказывается также и общей теорией художественного творчества, теоретически открывает тайну искусства.

Всеобщие формы человеческой чувственности, развивающиеся до искусства и художественного творчества в собственном смысле этого слова, в силу этого раскрываются точнее и строже именно через анализ художественного творчества в качестве его «абстрактных» моментов.

К такому обороту мысли подталкивает и известный, хотя и не столь часто действительно применяемый методологический афоризм К. Маркса: «Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны. Наоборот, намеки более высокого у низших видов животных могут быть поняты только в том случае, если само это более высокое уже известно».

Иными словами, всеобщие моменты человеческой чувственности как таковые надо развивать раньше и совершенно независимо от анализа искусства, чтобы затем понять, как они развиваются в формы художественного чувства. Но именно ради этого, чтобы выделить их в человеческой определенности, и надо с самого начала ориентироваться на «высшие» формы, на те их развитые модификации, с которыми можно встретиться только в художественном творчестве.

Секрет тут в том, что те моменты, которые процессом художественного развития не сохраняются, не воспроизводятся в его движении, не относятся и к числу специфически человеческих определений чувственности, созерцания, воображения.

Поэтому именно искусство в его наивысших проявлениях дает нам ариаднину нить при анализе всеобщих, простых, «клеточных» форм человеческого восприятия и воображения. Поэтому-то определения «чувственности вообще» и можно правильно получить в качестве абстрактно-всеобщих определений художественного творчества и его продукта, равно его потребления. <...>

Данная статья была опубликована в книге: Вопросы эстетики. Вып. 6. М., 1964.

М. С. Каган

ВЗАИМООТНОШЕНИЕ НАУК, ИСКУССТВ И ФИЛОСОФИИ КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНАЯ ПРОБЛЕМА

1.

Исследования методологического аспекта истории научной мысли, произведенные во второй половине XX века, убедительно показали, как закономерно менялись *парадигмы*, по терминологии Т. Куна[1], познавательной деятельности, или, по распространенному у отечественных науковедов образу, *стили мышления*[2]. Изменения эти происходили, однако, не только во взаимоотношениях наук, но и в отношениях между *научным* познанием мира и *философией*, с одной стороны, и *искусством* — с другой (хотя функции искусства и философии не сводятся, конечно же, к познанию действительности, они обладают, несомненно, более или менее активно реализующимися познавательными способностями, в силу чего и становятся возможными, а в определенных условиях и необходимыми, их взаимосвязи и взаимодействия с научным познанием).

Под этим углом зрения ни история культуры, ни ее современное состояние еще не рассматривались, хотя первые шаги для преодоле-

[1] См.: Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.

[2] См.: Микешина Л. А. Детерминация естественнонаучного познания Л. 1977., Сам Т. Кун отмечал близость научной парадигмы и художественного стиля. (Кун Т. Указ. соч. Стр. 262 и специально посвященная этому статья: Kuhn T. S Comment on the Relations of Science and Art // Comparative Studies in Philosophy and History V. XI. 1969.)

ния разрозненного рассмотрения разных отраслей научного знания и разных видов искусства делались и делаются: с конца 20-х годов в Ленинграде И. И. Иоффе в ряде книг реализовывал концепцию «синтетической истории искусства»[1]; в 60-е годы здесь же родилась активно функционировавшая два десятилетия Комиссия по комплексному изучению художественного творчества, организованная Б. С. Мейлахом в рамках Академии наук СССР и Союза писателей[2]; в это же время автор данной статьи начал разработку морфологии искусства как дисциплины, находившейся на стыке эстетики, истории искусств и культурологии[3], а в 80-е годы возглавил осуществлявшееся большим коллективом ученых исследование истории мировой художественной культуры, охватывавшее все ее отрасли в их исторической динамике и меняющихся взаимоотношениях[4].

На Западе проблему междисциплинарности в научном познании в 1960 г. поставил Р. А. Акоф в докладе на первом симпозиуме по теории систем[5]. Хотя автор, один из основоположников теории систем и специалист по теории операций, обосновывал необходимость междисциплинарных исследований в анализе системы «человек — машина», он предполагал их дальнейшее широкое распространение в разных областях науки, и его предсказание оправдывалось: в 1970 г. выдающийся французский психолог Жан Пиаже опубликовал статью «Основные проблемы и общие механизмы междисциплинарных исследований»[6], а затем одна за другой организовывались теоретические конференции и симпозиумы для обсуждения проблемы междисциплинарности. Результаты их работы фиксировались в специальных изданиях[1]. В нашей стране идея эта сразу же получила признание, и в Московском институте истории естествознания и техники под руководством Б. М. Кедрова группа философов стала работать над проблематикой методологии междисциплинарных исследований[2]. Применительно к изучению человека необходимость такого подхода обосновывал Б. Г. Ананьев[3], а затем начал осуществлять созданный И. Т. Фроловым в АН СССР Институт человека[4].

Несмотря на то что обсуждение проблемы междисциплинарности приобретало все более широкий характер — и по охвату вовлекавшихся в это дело отраслей знания, от естественных и технических наук до общественных и гуманитарных[5] (примечательно, что в университете города Оснабрюк был даже создан специальный Институт по междисциплинарному изучению истории человечества), и по географии (оно развернулось не только в США, Западной Европе и России, но и в странах Латинской Америки, в Австралии, в Индии, в Марокко), новая познавательная парадигма широкого признания все же не получила, и по сей день в мировой науке господствует *дисциплинарная расчлененность и разобщенность* всех отраслей знания. Исключением стали лишь те ситуации, когда необходимость решения конкретных практических задач категорически требовала организации взаимодействия определенной группы наук (наиболее яркий пример — работы в области космонавтики).

Казалось бы, специализация познания является признаком его совершенства, поскольку погружение исследования во все более узкие фрагменты реальности позволяет получать предельно конкретные, глубокие, тонкие и точные знания. Между тем движение наук по этому

---

[1] См.: Иоффе И. И. Культура и стиль. Л., 1929; Он же. Синтетическая история искусства. Л., 1933; Он же. Синтетическое изучение искусства и звуковое кино. Л., 1937.

[2] Библиография публикаций Комиссии дана в книгах: Взаимодействие и синтез искусств. Л., 1978. Стр. 255—264; Творческий процесс и художественное восприятие. Л., 1978; Психология процессов художественного творчества. Л., 1980; Мейлах Б. С. Процесс творчества и художественное восприятие. М., 1985.

[3] Каган М. С. Морфология искусства: Историко-теоретическое исследование внутреннего строения мира искусств. Л., 1972.

[4] См.: Художественная культура в докапиталистических формациях. Л., 1984; Художественная культура в капиталистическом обществе. Л., 1986.

[5] Доклад был опубликован в том же году в журнале Generak System (Vol. V), русский перевод помещен в сб.: Исследования по общей теории систем. М., 1969.

[6] См.: Tendances principales de la recherche dans les scirnces socialeset humaines. T. 1. Sciences socials. Paris-La Haye, 1970.

---

[1] Interdisciplinary Relationshisin the Social Sciences. Chicago-Wiley. 1969; Jahrbuch fur interdisciplinare Forschung. B. — N.-Y., 1974; Interdisciplinaritatin in der Forschung: Analysen und Fallstudien. B., 1983. Общую характеристику положения дел на конец 70-х гг. и обширную библиографию см. в брошюре: Мирский Э. М. Междисциплинарные исследования в современной науке: Научно-аналитический обзор. М., 1978; Он же. Междисциплинарные исследования и дисциплинарная организация науки. М., 1980.

[2] См.: Методологические проблемы взаимодействия общественных, естественных и технических наук. М., 1981; Взаимосвязь наук: теоретические и практические аспекты. М., 1984; Дисциплинарность и взаимодействие наук. М., 1986; Науки в их взаимосвязи: История. Теория. Практика. М., 1988.

[3] См.: Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания. Л., 1969.

[4] См.: Проблемы комплексного изучения человека. М., 1983; М., 1988; Человек в системе наук. М., 1989; О человеческом в человеке. М., 1991.

[5] См. такие издания, как: Interdisciplinarite et sciences humaines. Vol. 1 UNESCO, 1983; Interdisciplinary Humanities. Duluth, 1992.

пути обнаруживало, что за наращивание познавательной информации *о частном* приходилось платить дорогую цену — утрату знания *целого*, которое, как выяснялось, не сводится к сумме познаваемых науками его компонентов. Приведу три суждения, особенно интересных потому, что при их поразительном сходстве они принадлежат представителям разных областей знания и практики.

Выдающийся немецкий философ М. Хайдеггер заметил однажды, что мы располагаем сейчас несравненно более широким кругом знаний о человеке, чем наши предшественники, однако единственное, что они знали, а мы не знаем, это *«что такое человек»*. Историк культуры Л. М. Баткин сказал почти теми же словами, резюмируя современный уровень знаний об итальянском Возрождении: мы знаем о нем намного больше, чем Я. Буркхардт и Ж. Мишле, но единственное, что они знали, а мы не знаем, это всего лишь *«что такое Возрождение»*. Третье суждение стало едва ли не принципом современной медицины: «Лечить надо не болезнь, а больного», то есть *целостный организм человека*.

Как видим, прогрессивный процесс дифференциации наук, лавинообразно развивавшийся в Новое время и обеспечивавший максимальную эффективность в овладении силами природы, в середине XX в. обнаружил таившуюся в нем *амбивалентность* и стал все более активно выдвигать в центр внимания представление о *целостности* (такова установка «холизма» в философии), а затем проблему *системности* в теории бытия и методологии познания[1].

Непрерывное усложнение всей практической деятельности человечества показывало все более отчетливо и разнообразно, что неспособность подходить к решению множества жизненных проблем *комплексно-многосторонне, целостно-системно* имеет самые печальные последствия — экологические, когда, например, пытались повернуть вспять российские реки или уничтожали китайских воробьев; педагогические — когда хотели сформировать новый тип личности одними дидактическими средствами или, напротив, политико-идеологическим либо религиозным воспитанием; социальные — когда рассчитывали принести человечеству счастье, революционно изменяя материальные условия его бытия или возлагая надежды на тот или иной аспект его духовного преобразования. Такова позиция Ф. Шиллера в полемике с французскими революционерами, в которой великий немецкий поэт противопоставлял политическому действию эстетическое воспитание, равно как и аналогичная вера великих русских писателей, что «Красота спасет мир!», или его спасет любовь человека к человеку, или любовь человека к Богу, или его любовь к природе, противопоставлявшаяся столь же односторонним представлениям наших народников, экономистов, большевиков, что этой цели можно достичь средствами политическими или экономическими, просветительскими или революционными. «Российские реформаторы, — точно осознает эту историко-культурную ситуацию современный философ, — оперировали в основном категориями социологии модернизаций, а порою и вовсе сугубо экономико-центричными понятиями. Здесь, несомненно, сказалась традиция марксистского «монизма», ставящего все явления социальной динамики в зависимость от «базиса». Однако вызов, перед лицом которого мы оказались, носит глобальный, геополитический, цивилизационный и социокультурный характер, что требует существенных преобразований нашего реформационного видения»[1].

Было бы легкомысленно винить отдельных лиц во всех подобных ошибках — они объясняются не легкомыслием практиков или недомыслием теоретиков, а воспитывавшимся на протяжении нескольких веков *типом аналитического мышления*, внедрявшейся в сознание людей со школьных и студенческих лет познавательной парадигмой. Когда же наша эпоха потребовала познания сложнейших системных объектов именно в их *неразложимой на составные части целостности*, ибо именно с ними стала иметь дело практика, необходимым оказалось их *многосторонне-целостное* познание: скажем, такие объекты управления и, следовательно, познания, как семья, школа, молодежь, город, рынок, бюджет, национальные отношения и т. д. и т. п., как будто имеющие каждый свою качественную определенность — этическую, или педагогическую, или психологическую, или экономическую, или политическую, в действительности *многосторонни* и могут быть адекватно осмыслены наукой лишь при учете и постижении всех их сторон и выявлении связей, взаимоотношений, взаимодействия элементов каждой системной целостности.

Приведу три достаточно ярких примера. На протяжении всей своей истории философско-антропологическая мысль искала определе-

[1] См.: Блауберг И. В., Юдин Э. Г. Становление и сущность системного подхода. М., 1973.

[1] Россия: опыт национально-государственной идеологии. М., 1994. С. 113.

ние сущности человека, уверенная в том, что она состоит в каком-то его конкретном качестве — общественном (от Zoon politikon Аристотеля до «общественного животного» К. Маркса и Homo sociologicus Р. Дарендорфа), религиозном (от Homo dei средневековых теологов до «богочеловека» русских религиозных философов XX века), созидательно-трудовом (от средневекового Homo faber до Toolmaker animal Б. Фраклина), интеллектуальном (Homo sapiens К. Линнея), коммуникативном (Homo loquens), игровом (Homo ludens), эстетическом (Homo esteticus)... Каждое из этих определений действительно фиксирует *какую-то сторону* сущности человека, но не более того, ибо он представляет собой многосторонне-целостное образование, которое и должно быть понято *в этой его целостности*, а она не сводится (не редуцируется) к простой сумме перечисленных ее граней, но образуется их органической и динамической взаимосвязью — его *деятельностным бытием* (что и позволило мне в свое время определить его в традиционной структуре дефиниции как Homo agens — «человек деятельный»[1]).

Другой пример — культура. Редукционистское мышление искало ее определение в аналогичном направлении, определяя ее как «духовную жизнь», «воплощенные ценности», «технологию деятельности», «символическую систему», «ненаследственную память человечества» и т. п.; единственной альтернативой подобных односторонних дефиниций оказывалась чисто суммативная ее характеристика как «совокупности знаний, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев» и т. д. (по Э. Тэйлору) или «совокупность языков (знаковых систем)» (по Ю. М. Лотману). Однако и тут в наше время стало очевидным, что культурологическая мысль должна найти третий путь решения проблемы, способный привести к выявлению *ее многосторонности и одновременно вариативной и исторически-динамичной целостности*[2].

Третий пример — определение сущности искусства. И тут вся история его философско-теоретического осмысления оказывается столкновением различных, часто взаимоисключающих друг друга, дефиниций — типа «подражание природе» и «самовыражение художника», «самопознание Духа» и «игра формы», «способ общения людей» и

[1] Каган М. С. Человеческая деятельность: Опыт системного анализа. М., 1974.
[2] См.: Kagan M. S. Mensch-Kultur-Kunst: Systemanalytische Untersuchurg. Hamburg, 1994; Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1995.

«общение человека с Богом». Каждое из этих — и многих других! — определений является типично редукционистским, ибо сводит сложнейшую и внутренне-противоречивую целостность к тому или иному ее аспекту. Понятно, что не спасало положения стремление преодолеть такую односторонность простым суммированием нескольких качеств — например, как это делал Н. Г. Чернышевский, говоря, что искусство является и воспроизведением действительности, и ее объяснением, и вынесением ей приговора, и учебником жизни, — и потому, что остается неясным, отвечает ли такой «набор» признаков критерию *необходимости и достаточности*, и потому, что неясна *логика связи* этих признаков, которая и превращает механическую сумму в органическую целостность.

Остается заключить, что *интегративный* подход к познанию реальности, связывающий тем или иным образом разные науки и тем самым преодолевающий сознательный или неосознаваемый, но господствовавший несколько столетий *редукционизм*, — не отвлеченное «изобретение» методологов, пытающихся придумать нечто оригинальное, но *отражение той новой ситуации*, которая сложилась в практической жизни современного общества и нуждается в соответствующем теоретическом обеспечении. Суть этой ситуации — *оперирование со сложными и сверхсложными системами*, эффективное воздействие на которые, управление которыми, а значит, познание которых требуют их *системного же* рассмотрения, а оно предполагает выявление связи (структуры) образующих эту целостность компонентов. Чтобы эта парадигмальная установка познавательной деятельности была реализована, нужно формировать новый тип мышления, способный видеть каждую часть целого в *контексте этого целого*; а для этого надо преодолеть автоматизм традиционного сознания ученых, который ведет к абсолютизации эвристической ценности *аналитически-дифференцирующей* ориентации познания, и учить входящих в науку молодых людей диалектически связывать научный анализ с *системно-интегративными* действиями познающего мышления. Как ни трудно достижение такой цели, именно она определяет методологические перспективы современной науки, ее парадигмальную характеристику.

Создание в Петербурге Академии гуманитарных наук России следует рассматривать именно в такой гносеологически-культурологической перспективе. Академия создана не для того, чтобы потешить тщеславие некоторой группы научных работников высоким званием

«академика» (к тому же достаточно девальвированным в наши дни, когда «Академиями» стали именовать любые объединения деятелей культуры и обычные учебные заведения), а для того, чтобы *поднять гуманитарное знание на современный методологический уровень*, идя по пути, пролагаемому во второй половине нашего века естествознанием и техническими науками.

2

Появление потребности в интеграции разных сфер и способов гуманитарного знания может быть осознано в полной мере при рассмотрении закономерностей развития мировой культуры. Анализ показывает, что духовная жизнь человечества прошла два больших этапа и ныне вступает в третий (словно оправдывая гегелевскую концепцию триадической структуры всякого процесса развития). Первая ее стадия характеризуется *исходным синкретизмом* разных форм освоения мира: вспомним, что не только в мифологических представлениях эллинов о «специализации» предводительствуемых Аполлоном муз, но и в средневековом «наборе» семи свободных искусств (ars liberales) значатся в одном ряду математика, астрономия — и музыка, и поэзия (а у греков и история, и драматическое искусство, и хореография); еще Леонардо да Винчи считал живопись «наукой», родственной математике и физике, а В. Н. Татищев включал искусство в классификацию наук, называя их «щегольскими науками». Не только в деятельности Платона, Аристотеля или Лукреция трудно прочертить границу между философией и наукой, с одной стороны, философией и поэзией — с другой, но и в средние века крупнейшие мыслители — Аверроэс, М. Маймонид, У. Оккам — были одновременно философами и учеными, и столь же естественно соединялись художественное творчество и научно-теоретическое познание у «титанов Возрождения», как назвал их Ф. Энгельс, да и позднее у М. В. Ломоносова, И. В. Гете, А. С. Пушкина...

XVII век в истории европейской культуры открыл вторую стадию ее развития, отмеченную все более активно развивавшейся *дифференциацией и специализацией* всех способов и конкретных форм духовной деятельности, познания мира и человека. Процесс этот дошел в XX веке до утверждений несовместимости и некоммуникабельности не только науки и искусства, науки и философии, но и разных областей научного знания («точных» и «гуманитарных»), разных его уровней (теоретического и экспериментального), разных искусств (изобразительных и орнаментальных, пластических и вербальных, связанных с жизненной практикой и с игрой), разных философских дисциплин (натурфилософии, социальной философии, философской антропологии, гносеологии, теоретической этики, эстетики) и т. д. и т. п.

В конечном счете к середине XX века европейская культура превратилась в калейдоскоп разнородных и разрозненных, частных по содержанию и все более узких по объему специализированных «текстов», не складывавшихся в единую, целостную картину мира и подчас отрицавших саму возможность выработки таковой в нашу эпоху; А. Моль справедливо назвал это состояние культуры «мозаичным».

Уже в начале прошлого столетия стали ощущаться драматические последствия такого положения дел. Приведу одно только суждение — мудрого и проницательного И. В. Гёте: «Мы думаем, что лучший способ познания есть деление на части. Однако такие усилия, заходя все дальше и дальше, приносят и большие потери. Хотя живое разложимо на элементы, его нельзя из них восстановить и оживить. Это относится и ко многим неорганическим телам, не говоря уже о телах органических»[1]

Разумеется, мечта Ф. В. Шеллинга о «новой мифологии» как грядущем типе сознания, который должен вернуть культуре утраченную целостность, была романтической утопией: «Раз философия, — наивно аргументировал он этот тезис, — когда-то на заре науки родилась из поэзии, наподобие того, как произошло это и со всеми другими науками, которые так именно приближались к своему совершенству, то можно надеяться, что и ныне все эти науки совместно с философией, после своего завершения, множеством отдельных струй вольются обратно в тот всеобъемлющий океан поэзии, откуда изначально изошли»[2]. Вернуться к первоначальной синкретической слитности духовного освоения мира, конечно же, невозможно — отношение научного и художественного способов мышления, логики и ассоциативности, дискурсивности и метафоричности, абстрагированности от смысла и ценностно-эмоционального осмысления реальности является *комплементарным*, в точном (боровском) значении этого понятия, значении «альтернативной дополнительности» — ведь отношения «объект — объект», постигаемые научным познанием, и отношения «субъект — объект — субъект», моделируемые художественным воссозданием действительности, *несовместимы*, взаимно друг друга исключают. Они могут со-

---

[1] Goethe J. W. Zur Morphologie. — In: Werke. Aufl., Hamburg, 1966., Bd. 13., S. 54.

[2] Шеллинг Ф. В. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 394.

единяться в одном произведении только механически, а не органически — как теоретические инкрустации в художественном тексте в «Войне и мире» Л. Толстого или, напротив, как образные включения в научный текст, рассыпанные в «Капитале» К. Маркса. Взаимопроникновение теоретического и образного мышления доступно лишь философскому осмыслению мира, поскольку предметом рефлексии становится здесь само объектно-субъектное отношение; но в таких случаях философия сбрасывает с себя свою «природную» научно-теоретическую форму и принимает образную структуру искусства, которая становится ее «превращенной формой» (например, в повестях Вольтера, в стихах Ф. И. Тютчева, в симфониях П. И. Чайковского, в пьесах Ж.-П. Сартра, в романах Г. Гессе, в фильмах А. А. Тарковского).

Прогрессирующая фрагментарность, специализированная узость и раздробленность самого философского мышления препятствовали его контактам не только с наукой, но и с искусством; с другой стороны, утрата целостности мировосприятия художественным мышлением XX века и экспансия формалистически-игрового понимания самого искусства резко ограничивали возможность философски-ориентированного творчества, которое рождало «Царя Эдипа», «Фауста», «Братьев Карамазовых», «Кольцо Нибелунгов»...

Следует все же признать, что в наивно-романтической мечте Ф. В. Шеллинга о будущем культуры содержалось известное рациональное зерно — предчувствие того сознания *взаимной необходимости* наук, искусств и философии, которое начало вызревать в XX веке и все чаще, все определеннее, все настойчивее и решительнее воплощалось в разнообразных практических действиях, теоретических размышлениях и методологических поисках. Они показывали, как зреет ощущение потребности выхода культуры на новую ступень освоения мира, на которой интеллектуальная энергия, не возвращаясь к исходному наивному синкретизму, сумела бы осуществить *синтез* обеих предыдущих стадий и, сохраняя конкретность и углубленность специализированного знания, научилась бы связывать дробные «пакеты информации» в *целостное миропредставление,* ибо без этого оказывается невозможной эффективная практическая деятельность человечества в условиях становящейся постиндустриальной цивилизации, которая ставит человека лицом к лицу со все более сложными системными целостностями, успешное оперирование которыми зависит от их адекватного теоретического моделирования.

Говоря метафорическим языком Библии, в истории познавательной деятельности человечества уходит «время разбрасывать камни» и наступает время их «собирать». К сожалению, велика еще инерция *аналитически-специализированного* типа мышления, отвечавшего исторически сложившейся «дисциплинарной организации» современной научной деятельности, — инерция эта столь велика, что зародившееся в 60-е годы на Западе и в нашей стране движение к междисциплинарности не получило серьезного продолжения.

Р. А. Акоф завершил свой упоминавшийся выше доклад таким выводом: «Мне представляется, что для ликвидации барьеров, препятствующих эффективному междисциплинарному сотрудничеству, следует сделать два очень важных шага:

1) поднять профессиональный уровень тех, кто имеет подготовку в каждой из соответствующих научных дисциплин, до единого высокого уровня знаний в области математики и статистики и 2) воспитать у всех студентов, проходящих естественнонаучную и техническую подготовку, ясное понимание научного метода в его самом общем смысле»[1].

Эти выводы относятся в полной мере к деятельности гуманитариев, с той поправкой, что в решении их познавательных задач роль «математики и статистики» играют *философия и герменевтика* — первая как теоретический интегратор всех сфер гуманитарного знания, вторая — как практический метод психологического вхождения ученого в смежные сферы научной, философской и художественной деятельности.

В гуманитарной области такая методологическая «перестройка» особенно сложна, и не только в силу крайней инерционности мышления ученых, но и потому, что, согласно общей логике развития познавательной деятельности, интеграционный процесс начал формироваться в науках о природе и технике и уже отсюда распространился на познание социокультурных объектов. Между тем эти последние на несколько порядков сложнее, чем природные и технические системы, что не позволяет механически переносить в познание общества, культуры, человека те методы, которые сложились в ходе развития точных наук. Поэтому здесь особенно важна роль методологической рефлексии, которая позволила бы выявить особенности применения в дан-

[1] Акоф Р. А. Системы, организации и междисциплинарные исследования // Исследования по общей теории систем. С. 162.

ной сфере познания тех принципов, которые рождаются в сфере естественнонаучной.

3

Раньше всего, шире всего и глубже всего интегративные силы современной культуры проявились в XX веке в художественной жизни Европы. Оно и неудивительно — искусство всегда опережает научное познание в отражении основных тенденций социокультурного процесса. Художественное творчество использовало здесь новые технические возможности, которые ему предоставил научно-технический прогресс: с одной стороны, возможности киносъемки и телевизионной трансляции для создания новых форм художественного воссоздания жизни, в которых синтез словесных, актерских и режиссерских, изобразительных, музыкальных, хореографических средств породил синтетические *экранные искусства*, обладающие недоступными каждому из их «слагаемых» способностями познания современной жизни в ее целостности, сложности и динамике; с другой стороны, искусство использовало возможности индустриального производства для художественного оформления всей жизненной среды современного общества, сделав *дизайн* (художественное проектирование и конструирование) всеохватывающим средством эстетического одухотворения той экологической ниши, которую человек вырвал у природы и научился универсально «очеловечивать». Наконец, XX век нашел способы осуществления еще более широкого художественно-образного синтеза в произведениях так называемого *оформительского искусства*, которое получило свое наиболее полное выражение в грандиозных национальных, региональных и всемирных выставках, временных и постоянных, синтезирующих все средства художественного творчества. Создание таких выставок преследует, разумеется, прежде всего прагматически-прозаические цели — рекламно-коммерческие, научно-технически-популяризационные, политико-идеологические, но они всегда имеют и поэтически-эстетический аспект — выставка становится *синтетическим образом, целостно представляющим картину жизни народа, страны, мира.*

Интегративные процессы развивались и в сфере научного познания, начиная со «скрещивания» смежных дисциплин, например, в биохимии, в астрофизике, в этнолингвистике, и кончая организацией широких комплексных исследований, обеспечивающих космические полеты. Чем шире становился круг вовлекаемых в совместное действие наук, тем более сложным оказывалось их взаимодействие, ибо продуктивны не только и не столько «обслуживание» одними науками других, а и их *диалог*, то есть такой тип связей, при котором каждая дисциплина сохраняет свою неповторимую индивидуальность и автономность, но все стремятся к взаимопониманию и соучастию в решении общей познавательной задачи (такова вообще природа диалога как формы общения[1]). Отсюда вытекает, что подобное комплексно-диалогическое научное исследование предполагает:

а) осознанную потребность всех его участников в подлинном *взаимосодействии* для познания общего сложного объекта, поскольку его сущность не может быть выявлена ни одной частной дисциплиной (даже в том — достаточно, впрочем, редком — случае, когда междисциплинарное исследование осуществляется одним лицом, оно предполагает не *рядоположение* самостоятельных очерков, описывающих подходы разных наук к общему объекту познания, а их совместное, друг друга опосредующее и освещающее действие в ходе решения единой задачи; хороший, свежий пример — осуществленное А. Эткиндом исследование истории психоанализа в России[2]);

б) выработку *принципов перевода языка каждой дисциплины на языки всех других дисциплин — участниц диалога*, построение своеобразного «словаря», с помощью которого можно было бы переводить специфическую лексику одной науки на терминологию других и тем самым иметь возможность *соотносить, сопрягать, скрещивать* разнородную информацию об общем предмете познания. Важность решения этой семиотической задачи становится особенно отчетливой при знакомстве с материалами многих конференций и сборников статей, которые провозглашались «междисциплинарными» и «комплексными», а в действительности были «диалогами глухих», в силу элементарного непонимания представителями каждой науки того, что говорили их коллеги на языках своих наук. В подобных случаях *комплексность* оказывалась мнимой, подменялась простым *соседством* разных дисциплин, никак не преодолевавшим их дисциплинарную разобщенность (примером могут служить упоминавшиеся конференции и сборники статей Комиссии по комплексному изучению художественного творчества). В конце концов, соседство разных наук существует более тысячи лет в структуре европейских универ-

[1] Каган М.С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. М., 1989.
[2] Эткинд А. Эрос невозможного: История психоанализа в России. СПб., 1993.

ситетов и в программе преподавания основ научного знания в школе, однако целостной картины мира ни студенты, ни школьники таким образом не получают. Это значит, что интегративные процессы в жизни науки будут иметь и серьезные педагогические последствия, позволяя дидактике искать новые способы организации преподавания, способные выявлять *связи и взаимодействия* между всеми преподаваемыми отраслями знания, чтобы мир и человек представали перед учащимися не как хаотическое смешение или механическая сумма разных частей и свойств, а как *целостные*, в ходе истории самоорганизовавшиеся и взаимосвязанные во всех своих компонентах, *системы*;

в) создание совместными усилиями всех участниц научного диалога *теоретической модели* их общего предмета познания, так как структура последнего и определяет состав того ансамбля наук, который привлекается для достижения полноты получаемого о нем знания (только так могут быть установлены их необходимость и достаточность). Построение такой модели основано на выявленном гносеологией различии между *объектом* познания и заключенными в нем различными *предметами* познания. Для междисциплинарного изучения объекта это означает, что его много-предметность должна предстать перед изучающими его учеными как *системно-предметность* (опыт подобного решения задачи был проделан автором настоящей статьи при изучении принципов организации комплексного изучения искусства[1]);

г) нахождение *конкретных способов сопряжения* получаемых всеми участниками междисциплинарного диалога «пакетов» информации, благодаря чему они могут быть соотнесены в рождающемся представлении о познаваемом объекте как о *целостной системе*, в которой выявлены не только ее предметные компоненты (подсистемы, грани, уровни), но и их связи, взаимоотношения, взаимные опосредования, — такова конечная цель интегративного познавательного процесса, не достигнув которой оно останется *много*-дисциплинарным, но не *меж*-дисциплинарным, *сово-купным*, но не *цело*-купным, формально-*суммативным*, но не комплексно-*системным*;

д) *корректирование* методологии, примененной в интегративном исследовании, для повышения ее эффективности при последующих работах подобного рода.

[1] Каган М. С. Системный подход к комплексному изучению искусства // Методологические проблемы современного искусствоведения. Л., 1980.

Такова предварительная методологическая наметка, позволяющая уравновесить действие *центробежных сил*, породивших и продолжающих порождать взаимное отчуждение разных наук, силами *центростремительными*, способными привести к интеграции рассыпающегося на части научного знания о мире.

Важно иметь при этом в виду, что выполнение данной программы требует не только преодоления инерции узко-дисциплинарного мышления, но и ясного понимания того, что в каждом конкретном случае в междисциплинарном исследовании должна участвовать *философия*, ибо ни одна конкретная наука «не видит» целостность изучаемого системного объекта, и «не видит» ее вся группа желающих соучаствовать в этом деле наук, поскольку метод познания каждой соответствует *особенностям той части целого, которую она изучает*. Философия — по самой ее природе *над*-дисциплинарный способ познания — способна и призвана «видеть» целостное бытие каждого объекта, который попадает в поле ее зрения, поэтому ее роль, ее специфическая функция при организации интегративных исследований состоит в том, чтобы предоставлять всем их участникам это свое «видение» их общего объекта познания и тем самым служить *посредницей в их диалоге*. К осуществлению этой функции философия двигалась на протяжении всего XX века, преодолевая внутреннее сопротивление тех иррационалистических сил, которые отрывают ее от научного познания действительности, абсолютизируя их отличия, — двигалась через разработку «всеобщей организационной науки» или «тектологии», по терминологии А. А. Богданова[1], к построению «общей теории систем» и основанного на ней «системного подхода», к их конкретизации в теории «функциональной системы» П. К. Анохина[2] и далее к синергетической концепции развития как процесса самоорганизации сложных систем[3]. И если поначалу в

[1] Богданов А. А. Всеобщая организационная наука (тектология). М., 1991.

[2] Анохин П. К. Избр. труды: Философские аспекты теории функциональной системы. М., 1978.

[3] Об общих положениях синергетики и о возможности ее применения в изучении социокультурных систем написано немало книг и статей западных и российских ученых. См., например: Хакен Г. Синергетика. М., 1980; Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986; Винограй Э. Г. Общая теория организации и системно-организационный подход. Томск, 1989; Волновые процессы в общественном развитии. Новосибирск, 1992; Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. 1992. № 12; Концепция самоорганизации в исторической ретроспективе. М., 1994; Василькова В. В. Синергетика как новая парадигма самоорганизации бытия // Природа и дух: мир философских проблем. СПб., 1995. В этих работах дана обширная библиография проблемы.

этом направлении философского мышления были заинтересованы такие науки, как биология, физика, математика, кибернетика, теория информации, то вскоре выяснилось, что в применении метода системно-организационно-синергетического моделирования нуждаются и общественные, и гуманитарные науки и что эта методология имеет, следовательно, *общенаучный* характер; первые опыты ее применения в познании социокультурных систем и человеческого бытия убеждали в ее эвристической плодотворности и в том, что она может быть эффективной *системообразующей силой* комплексного исследования[1]. А оно оказывается необходимым именно тогда, когда предметом познания становятся сложные и сверхсложные системные объекты, развивающиеся и саморегулирующиеся, то есть антропо-социокультурные[2].

Очевидно, что в решении этой крайне сложной методологической задачи сделаны лишь первые шаги; один из них — разработка Р. Ф. Абдеевым «философии информационной цивилизации»[3]. Движение философской мысли в этом направлении должно быть, несомненно, активизировано, более того, поднято на новый уровень благодаря тому, что *диалог наук* следует расширить, включив в него и их *диалог с искусствами.*

4

В этом диалоге возникает ряд существенных трудностей. Первая состоит в том, что наука и искусство различаются отнюдь не только по форме (как полагали многие эстетики в прошлом веке и как утверждали от имени марксизма представители официальной эстетической доктрины в советское время), но прежде всего по предмету познания и по характеру добываемого ими знания — *объективно*-истинного в науке и ценностно-осмысленного, *субъективированного* в искусстве (стоит вспомнить, что В. Г. Белинский, признавая способность художественного творчества добывать «истину», называл ее «поэтической истиной», дабы отличить от истины в науке). Несмотря на эти принципиальные различия, наука и искусство были способны непосредственно взаимодействовать в определенных историко-культурных ситуациях и друг друга оплодотворять: так великие живописцы эпохи Возрождения художественно претворяли знание законов природы, которые предоставляли математика, анатомия, механика; так О. Бальзак опирался на законы общественной жизни, открытые социологами, с гордостью называя себя «доктором социальных наук»; Э. Золя выстраивал сюжетные связи в серии своих романов на основе действия открытых генетиками законов наследственности; импрессионисты радикально изменили язык живописи, исходя из знания законов оптики; многие романисты, драматурги и кинематографисты XX века образно моделировали психические процессы, описанные З. Фрейдом и К. Юнгом. С другой стороны, знания, добываемые искусством, — знания души человека, его психологии и поведения, его отношения к природе, к Богу, к другим людям и к самому себе — оказывали существеннейшую помощь познавательным усилиям гуманитарных наук и философии — на образные «показания» искусства ссылались представители различных областей научного знания, от классика политической экономии К. Маркса до классика психологической науки Л. С. Выготского.

Искусство действительно обладает уникальными познавательными возможностями, не дублирующими, а *дополняющими возможности науки* и потому исключительно для нее ценными. Этим объясняется все более сильное и широко проявляющееся в XX веке влечение друг к другу искусства и науки. Самым ярким примером может служить небывалое по размаху развитие *научной фантастики* и жанра *историко-биографического* романа в литературе, кинематографе, телевизионном искусстве; в первом случае научная информация подчиняется логике искусства, во втором, напротив, его образные средства поставлены на службу научно-популяризационным целям, но в обоих жанрах проявляются интегративные устремления современной культуры, ищущей разные способы объединения своих познавательных потенций ради получения возможно более полной, в идеале целостной, картины мира и человека в мире.

Как показывает история культуры, в диалоге науки и искусства незримо присутствовала философия, поскольку и она решает своими средствами специфические познавательные задачи. В эпистемологическом треугольнике «наука—искусство—философия» все стороны находятся в тесном взаимодействии: с гуманитарной сферой научного знания искусство сближается постольку, поскольку главным и непосредственным предметом познания оно делает *человека*, раскрывая его *сущностные* свойства, постигая *закономерности* его духовной жизни

[1] См.: Каган М. С. Системный подход и гуманитарное знание. Л., 1991. С. 17—29.

[2] Кроме названных выше работ Э. М. Мирского и коллективных трудов группы методологов под руководством Б. М. Кедрова см.: Каган М. С. Системный подход...; Он же. Общение как предмет междисциплинарного научного исследования // Общение и культура личности. Томск, 1984.

[3] Абдеев Р. Ф. Философия информационной цивилизации. М., 1994.

и поведения; между гуманитарными науками и художественным творчеством складывается своеобразное «разделение труда», ибо науки эти лишены возможности *экспериментального изучения* их предмета — возможности, играющей такую большую роль в науках естественных и технических; искусство восполняет эту ограниченность научного изучения человека, ибо изображение вымышленных персонажей и сюжетов является, в сущности, постановкой психологических, педагогических, этических, социально-поведенческих *экспериментов*, в которых художник (писатель, актер, режиссер, живописец, композитор) ставит своих героев в сконструированные им «предлагаемые обстоятельства» (К. С. Станиславский) и вместе с читателями, зрителями, слушателями наблюдает, сопереживая, за их поведением в этих обстоятельствах (вспомним ставшие классическими примеры «самовольных» действий Татьяны Лариной или Анны Карениной в подобных «экспериментальных ситуациях», неожиданные для самих писателей). Художественное познание конкретных проявлений «диалектики души» (Н. Г. Чернышевский) человека открывает в ней то, что недоступно его научному познанию, которое способно выявлять лишь общее, закономерное, повторяющееся, инвариантное, абстрагированное от бесконечного многообразия единичного, случайного, неповторимого, уникального, каким поведение человека является в действительной жизни и в воссоздающей ее «художественной реальности».

Науки о человеке получают в силу этого возможность изучать и обобщать информацию, поставляемую и наблюдениями над жизненной реальностью, и поставленными искусством экспериментами «как если бы». Убедительный пример эвристической ценности теоретического осмысления таких «показаний» искусства — исследование В. Д. Днепровым романов Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского и ряда больших писателей XX века[1]. По-видимому, на стыке литературоведения, общей и социальной психологии, этики, философской антропологии в наши дни зарождается новая, междисциплинарная по своей природе, наука — я назвал ее «художественной антропологией»[2]: ее цель состоит в выявлении, изучении, осмыслении и теоретическом обобщении накопленного в мировой истории всех искусств богатейшего опыта образного исследования и моделирования человеческой жизни.

Что касается взаимоотношений искусства и философии, то они обусловливаются иными качествами художественного познания — объединяющей их направленностью познания на *целостное единство мира и человека*. Философия достигает этой цели средствами теоретического дискурса, выработанными в ходе истории культуры, а искусство — созданием образа мира, преломленного духовной призмой определенного типа культуры. Потому философское умозрение может в определенных обстоятельствах выступать в «превращенной форме» художественного произведения, а искусство — образно рассматривать проблемы философского характера и масштаба. Однако в других социокультурных обстоятельствах художественное творчество и философский дискурс идут не навстречу друг другу, а поворачиваются друг к другу спиной и взаимно отчуждаются: «чистое искусство» замыкается в своем формалистически-нарциссическом самосозерцании, а «чистая философия» сосредоточивается на решении своих внутренних узко семиотических проблем.

Нетрудно увидеть, что различие между двумя типами взаимоотношений искусства и философии — их *взаимным притяжением и взаимным отталкиванием* — обусловливается духовными интенциями каждого типа культуры. Закономерно, что в эпоху романтизма в европейской культуре доминировало стремление к органическому, возможно более глубокому *взаимопроникновению* искусства и философии, а «мозаичность» культуры модернизма стимулировала процессы *самообособления* философии и искусства. Сейчас есть все основания полагать, что начинается их новое встречное движение во имя возвращения утраченной *целостности миропонимания* — эту тенденцию можно увидеть в творчестве Томаса Манна и Ж.-П. Сартра, М. А. Булгакова и М. Мамардашвили, О. Хаксли и У. Эко...

Во всяком случае, рассматривая эти явления в общем контексте «собирания камней» современной культурой, нельзя не видеть их глубинной связи с развитием внутренних интегративных сил и в сфере наук, и в мире искусств.

5

Но есть у философии и более общая функция в рассматриваемых интегративных процессах — функция *методологическая*.

Дело в том, что тотальный охват действительности философским умозрением делает одним из необходимых предметов его рассмот-

[1] См.: Днепров В. Литература и нравственный опыт человека: Размышления о современной зарубежной литературе. Л., 1970; Он же. Идеи. Страсти. Поступки: Из художественного опыта Достоевского. Л., 1978; Он же. Искусство человековедения: Из художественного опыта Льва Толстого. Л., 1985.

[2] См.: Каган М. С. О структуре современного антропологического звания // Очерки по социальной антропологии. СПб., 1994.

рения *культуру* как органическую форму бытия, производную от деятельного бытия человека. В культуре философия выделяет ее *познавательную энергию* как необходимый аспект ее целостного функционирования, а тем самым и разные *формы реализации* потребности людей в знаниях о мире и о самих себе. А это значит, что философия встает перед необходимостью *методологически* осмыслить не только научное познание — и, тем более, не один естественнонаучный способ изучения действительности, — но весь *ансамбль различных способов познания* — обыденно-практического, научного, художественного и своего собственного, а затем и особенности разных модификаций каждого. Эти уникальные задачи встают перед философией именно потому, что она видит культурное пространство познавательной деятельности человека в *целом*, а не в том или ином частном ее проявлении. А эта целостная картина (ее можно уподобить той, что открывается созерцающему земной ландшафт с высоты птичьего полета) позволяет воспринимать каждую конкретную форму познания *в контексте целого*, а значит, и в ее *соотнесенности со всеми другими*.

Реализуя эту свою способность, философия и становится *методологической посредницей* между всеми способами познания, вступающими в интегрирующий их работу диалог. Р. Ф. Абдеев называет ее даже «интегрирующим центром в системе наук», поскольку она способна быть «мировоззренческой и методологической основой теоретического синтеза»[1]. Действительно, роль философии состоит в том, чтобы *координировать* действия наук при построении целостной структурно-функциональной модели познаваемого ими общего объекта. Решение этой задачи зависит от явления основных уровней интегративного процесса в сфере научного знания. Представляется, что это следующие уровни:

— уровень *синтеза*, выражающийся в образовании новой науки благодаря скрещению двух (иногда трех) дисциплин, скажем, социальная психология, техническая эстетика, матлингвистика; в создании подобных синтезов философия, как правило, не участвует, они рождаются в непосредственном соприкосновении наук, нащупывающих общую зону их познавательных интересов;

— уровень *междисциплинарный*, на котором несколько дисциплин, обращенных к изучению общего объекта, в процессе комплексного исследования обмениваются информацией, находя возможность

[1] Абдеев Р. Ф. Указ. соч. С. 321, 322.

перевода языка каждой из них на языки других; тут-то и возникает необходимость в посреднических действиях философии, способной (в силу ее «возвышения» над узким кругозором всех конкретных наук) *соотносить* информацию, добываемую каждой из них, с той, что вырабатывают другие;

— уровень *трансдисциплинарный* (термин Т. Б. Боттоморе[1]), на котором вырабатываются общие для целой группы наук принципы и методы исследования — например, принцип историзма для наук, изучающих социокультурные явления;

— уровень *общенаучный*, на котором вырабатываются исследовательские программы, эффективные для всех областей знания в пределах определенной исторической парадигмы, — таковы в наше время принцип дополнительности, информационно-кибернетическая интерпретация процессов самоуправления, структурно-функциональный анализ, системный подход, синергетическая концепция изучения процессов самоорганизации сложных систем;

— уровень *философский*, позволяющий всем наукам, независимо от объектов изучения, использовать методологические установки, включающие предмет познания каждой из них в целостную картину мира, а тем самым связывающие науки не только друг с другом, но и с художественным познанием бытия и с самой философией.

Видимо, призвание Академии гуманитарных наук состоит в том, чтобы организовать эффективные совместные действия представителей научного, художественного и философского знания на всех этих уровнях, проверяя при этом эвристические качества методологической программы интегративнык исследований и совершенствуя ее в ходе практического применения на все более широком проблемном поле.

Гуманитарий. Ежегодник № 1. СПб., ТОО ТК «Петрополис» 1995. Стр. 14—28.

О. Н. Лосский

Русская культура XIX и начала XX вв. имеет всемирное значение. Следует отметить, что национальная культура приобретает известность во всем мире только тогда когда ценности, развитые в ней, становятся достоянием всего человечества. Прежде всемирное значение имела культура Древней Греции и Древнего Рима. В настоящее время

[1] Interdisciplinarite et sciences humaines. P 18

такое значение имеет культура Англии, Франции, Германии и Америки. Русская культура в том виде, в каком она существовала до большевистской революции, несомненно, также имеет всемирное значение. Чтобы убедиться в справедливости этих слов, достаточно обратиться к именам Пушкина, Гоголя, Тургенева, Толстого, Достоевского или Глинки, Чайковского, Мусоргского, Римского-Корсакова, а также остановиться на достижениях русского театрального искусства в области драмы, оперы и балета.

В области науки достаточно упомянуть имена Лобачевского, Менделеева и Мечникова. Красота, богатство и выразительность русского языка дают ему неоспоримое право быть одним из международных языков. В области политической культуры (например, сельское и городское самоуправление, законодательство и исполнительная власть) императорская Россия создала ценности, которые приобретут всемирную известность тогда, когда их достаточно изучат и осознают, и прежде всего при их возрождении в процессе послереволюционного развития русского государства.

Люди, признающие религиозный опыт, не станут оспаривать того факта, что православие в его русской форме содержит исключительно высокие ценности. Эти достоинства нетрудно обнаружить в эстетической стороне культа русской православной церкви. Было бы странно, если бы такая высокая культура не породила ничего оригинального в области философии. Правда, меткое замечание Гегеля о том, что сова Минервы не вылетает, пока не наступят вечерние сумерки, относится и к развитию русской мысли. Русская философия начала развиваться только в XIX в., когда русское государство уже имело тысячелетнюю историю.

Русский народ принял христианство в 988 г. Он получил первое представление о философии только тогда, когда на церковнославянский язык стали переводиться сочинения отцов церкви. К XII в. на Руси имелся перевод богословской системы св. Иоанна Дамаскина, третьей части его книги, известной под заглавием «Точное изложение православной веры». Хотя философское предисловие к этой книге было переведено только в XV в. отдельные выдержки из него появились в «Святославове Изборнике» еще в 1073 г. В XIV в. были переведены сочинения Дионисия Армпагита с комментариями св. Максима Исповедника. Эти книги наряду с сочинениями других отцов восточной церкви имелись во многих русских монастырях.

При помощи подобных сочинений некоторые представители русского духовенства предпринимали попытки продолжать богословские и философские труды византийцев. К ним можно отнести митрополита Петра Могилу в XVII в. и епископа Феофана Прокоповича в начале XVIII в. Среди любителей философии того времени следует особо упомянуть Григория Сковороду (1722—1794) моралиста, опиравшегося главным образом на библию, но использовавшего некоторые неоплатонические теории Филона (например, в вопросе толкования материи), отцов церкви и немецких мистиков (в учении о внешнем и внутреннем человеке, глубине человеческого духа и божества, «искре» в сердце человека — излюбленного сравнения немецких мистиков).

Века татарского господства, а впоследствии изоляционизм Московского государства помешали русскому народу ознакомиться с западноевропейской философией. Русское общество не было в достаточной мере знакомо с западной культурой, пока Петр Великий «не прорубил окно в Европу. Влияние Запада сразу же сказалось на отношении к церкви. Среди русского дворянства, с одной стороны, широко распространилось вольтерьянство с его вольнодумством, с другой стороны, появилось стремление проникнуть в сокровенные глубины религии, найти сущность «истинного христианства» и воплотить его в жизнь. Масонство появилось в России в первой половине XVIII в. и получило широкое распространение во второй его половине.

Главные философские направления, под влиянием которых находилось русское масонство, были связаны с именами французского мистика Сен-Мартэна (1743—1803) и немецкого мистика Якова Беме (1575—1624). Книга Сен-Мартэна «Об ошибках и истине» была опубликована в переводе на русский язык в 1785 г. Были переведены на русский язык сочинение Томаса а Кемписа, «Имитация Христа» и книга лютеранского богослова Иоганна Арндта (1555—1621) «Истинное христианство». Многие переводы сочинений Якова Беме распространялись в рукописях, некоторые же были напечатаны.

Под истинным христианством масоны понимали развитие духовной жизни, нравственное самоусовершенствование и проявление действенной любви к ближним. Особенно активно участвовал в распространении идей истинного христианства К. И. Новиков (1744—1818). Он издал много книг, редактировал масонские периодические издания и организовывал библиотеки. Наряду с Новиковым следует отметить немца И. Г. Шварца (1751—1784), профессора философии при Мос-

ковском университете с 1779 по 1782 г. Шварц верил в учения розенкрейцеров. В лекциях, читаемых у себя на дому, он толковал неясные места в сочинениях Сен-Мартэна, ссылаясь на работу Якова Беме «Mysterium Magnum» («Мистериум Магнум»). Шварц утверждал, что бог сотворил мир не из ничего, а из своей внутренней сущности. Он проповедовал необходимость нравственного и духовного совершенствования человека, осуждал злоупотребления в области светской и духовной жизни, пороки в среде духовенства. Только преждевременная смерть спасла Шварца от преследований правительства. Новиков также осуждал несправедливости русской государственной и церковной жизни. В 1792 г. по приказу Екатерины II он был заточен в Шлиссельбургскую крепость и только через четыре с половиной года, после смерти императрицы, был освобожден Павлом I. Заточение подорвало физические и умственные способности Новикова. В 1790 г. Екатерина Великая сослала в Сибирь также и Радищева, другого знаменитого критика несправедливостей русской жизни. После ее смерти Радищев был освобожден Павлом I. Радищев (1749—1802) был человеком высокой культуры. Императрица Екатерина послала его вместе с одиннадцатью другими молодыми людьми изучать юриспруденцию и смежные науки в Лейпцигском университете. В этом университете Радищев провел 6 лет. Он был знаком с социальными и философскими теориями Руссо, Локха, Монтескье, Гельвеция, Лейбница и Гердера. Радищев выступал против самодержавия, а крепостное право вызывало в нем негодование. Свои взгляды Радищев особенно ярко выразил в книге «Путешествие из Петербурга в Москву», за которую был сослан в Сибирь.

Книга Радищева «О человеке, о его смертности и бессмертии» имеет философское значение. Она состоит из четырех частей. В первых двух частях автор излагает свои материалистические взгляды на бессмертие, стремясь доказать, что материальные основы в такой мере относятся к духовному процессу, в какой духовная жизнь зависит от тела. Отсюда он делал вывод, что уничтожение тела должно повлечь за собой уничтожение духовной жизни. В третьей и четвертой частях своего произведения Радищев, опровергая эти утверждения, говорит, что нельзя «...усомнятся более, чтобы душа в человеке не была существо само по себе, от телесности отличное... Она такова и есть в самом деле: проста, непротяженна, неразделима среда всех чувствований и мыслей...». Не будь такого единства, «...человек сего мгновения не будет ведать, тот ли он, что был за одно мгновение. Он не будет ныне то, что был вчера». Он не мог бы «...ни вспоминать, ни сравнивать, ни рассуждать...».

Радищев утверждает, что Гельвеций был не прав, сводя все познание к чувственному опыту, «...ибо, когда предмет какой-либо предстоит очам моим, каждое око видит его особенно; ибо зажмурь одно, видишь другим весь предмет неразделимо; открой другое и зажмурь первое, видишь тот же предмет и также неразделим. Следует, что каждое око получает особое впечатление от одного предмета. Но когда я на предмет взираю обеими, то хотя чувствования моих очей суть два, чувствование в душе есть одно; следовательно, чувствование очей не есть чувствование души: ибо в глазах два, в душе одно». Подобным же образом, когда «...я вижу колокол, я слышу его звон; я получаю два понятия: образа и звука, я его осязаю, осязаю, что колокол есть тело твердое и протяженное». Итак, у меня имеется три различных «чувствования». Тем не менее, я «составляю единое понятие и, изрекши: колокол, все три чувствования заключаю в нем».

Итак, Радищев ясно сознавал различие между чувственным опытом и нечувственным мышлением относительно объекта.

Придя к заключению, что душа проста и неразделима. Радищев делает вывод о ее бессмертии. Он рассуждает следующим образом. Цель жизни заключается в стремлении к совершенству и блаженству. Всемилосердный господь не сотворил нас для того, чтобы мы считали эту цель напрасной мечтой. Поэтому разумно полагать:

1) после смерти одной плоти человек приобретает другую, более совершенную, в соответствии с достигнутой им ступенью развития;

2) человек непрерывно продолжает свое совершенствование.

В толковании доктрины перевоплощения Радищев ссылается на Лейбница, который сравнивал переход одного воплощения к другому с превращением отвратительной гусеницы в куколку и вылуплением из этой куколки восхитительной бабочки.

Радищев выступал против мистицизма и, в силу этого, не примкнул к масонам. Известный государственный деятель М. М. Сперанский (1772—1839) был масоном с 1810 по 1822 г., когда масонство было в России запрещено. Он знал работы западноевропейских мистиков Таулерр Руйсбрука, Якова Беме, Пордаге, св. Иоанна Крестителя, Молиноса, госпожи Гийон, Фенелона и перевел на русский язык произведение Томаса а Кемписа «Имитация Христа», а также отрывки из ра-

бот Таулерра. Первичной реальностью он считал дух, бесконечный и обладающий неограниченной свободой воли. Триединый бог в своем сокровенном существе — первичный хаос, «вечное молчание». Принцип женственности — София, или Мудрость, — является содержанием божественного познания, матерью всего, что существует вне бога. Грехопадение ангелов и человека дает начало непроницаемой материи и ее пространственной форме. Сперанский верил в теорию перевоплощения. Он говорил, что, хотя эта теория и осуждена церковью, ее можно встретить в сочинениях многих отцов церкви (например, у Оригена, св. Мефодия, Памфилия, Синезия и других). В области духовной жизни Сперанский осуждал практику замены внутреннего поста внешним и духовной молитвы — напрасным повторением слов. Поклонение букве библии в большей степени, чем живому слову бога. Сперанский считал лжехристианством.

Начало последовательного развития русской философской мысли восходит к тому времени XIX в., когда русское общество уже пережило период увлечения немецким идеализмом Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Философия природы и эстетики Шеллинга была изложена профессорами М. Г. Павловым, Д. М. Велланским, А. И. Галичем и Н. И. Надеждиным. Павлов (1773—1840) был профессором физики, минералогии и сельского хозяйства в Московском университете. Он утверждал, что основные принципы устройства природы раскрываются при помощи интеллектуальной интуиции, а опыт только подтверждает последнюю. Павлов истолковывал интеллектуальную интуицию как самосозерцание абсолюта. Надеждин (1804—1856) — профессор эстетики Московского университета — познакомил своих студентов с учением Шеллинга о бессознательном органическом творчестве гения. Велланский (1774—1847) был профессором анатомии и физиологии в Петербургской Медико-хирургической академии, а Галич (1783—1848) начиная с 1805 г. профессор в Петербургском педагогическом институте, впоследствии преобразованном в университет (1819). В 1821 г. Галича вынудили оставить университет, ибо он «предпочитал безбожника Канта Христу, а Шеллинга — Святому Духу»[1].

Начало самостоятельной философской мысли в России XIX в. связано с именами славянофилов Ивана Киреевского и Хомякова. Их философия была попыткой опровергнуть немецкий тип философствования на основе русского толкования христианства, опирающегося на сочинения отцов восточной церкви и возникшего как результат национальной самобытности русской духовной жизни. Ни Киреевский, ни Хомяков не создали какой-либо философской системы, но они изложили определенную программу и вселили дух в философское движение, которое явилось наиболее оригинальным и ценным достижением русской мысли. Я имею в виду попытку русских мыслителей систематически развить христианское мировоззрение. Владимир Соловьев был первым, кому выпала честь создания системы христианской философии в духе идей Киреевского и Хомякова. Его преемники составляют целую плеяду философов. Среди них философы-богословы — князь С. Н. Трубецкой, его брат князь Е. Н. Трубецкой, Н. Ф. Федоров, отец Павел Флоренский, отец Сергий Булгаков, В. Ф. Эрн, Н. А. Бердяев. К. О. Лосский, Л. П. Карсавин, С. Л. Франк, И. А. Ильин, отец Василий Зеньковский, отец Георгий Флоровский, Б. П. Вышеславцев, Н. Арсеньев, П. И. Новгородцев, Е. В. Спекторский. Это движение продолжает развиваться и расти по настоящий день. Начало ему положили И. Киреевский и А. Хомяков. Поэтому я собираюсь дать всестороннюю оценку их жизни и учениям.

Лосский О. Н. История русской философии. М., 1991. Стр. 19—25.

[1] По вопросу о влиянии Шеллинга см.: Setschkareff V Schellings Beifluss in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX Jahrhunderts. Leipzig, 1939. (Сечкарев В. Влияние Шеллинга на русскую литературу 20—30-х годов XIX столетия; Лейпциг, 1939.)

Ю. М. Лотман

О ПРИРОДЕ ИСКУССТВА

Наука и искусство — это как бы два глаза человеческой культуры. Именно их различие (и равноправие) создают объемность нашего знания. Искусство нельзя отнести к области забав или же наглядных иллюстраций к высоким моральным идеям. Искусство — форма мышления, без которого человеческого сознания не существует, как не существует сознания с одним полушарием.

Казалось, что наука занимается тем, что повторяемо и закономерно. Это был один из основных принципов науки. Наука не изучает случайного. А все закономерное — это то, что правильно и можно предсказать. Случайное же не повторяется, и предсказать его нельзя. А как же мы тогда смотрели на историю? Мы видели в ней совершенно железные повторяемости и говорили: что такое свобода? — это осоз-

нанная необходимость. Мы можем в таком случае понять то, что объективно должно произойти, — вот и вся наша свобода. И тогда мы действительно получали фатальную линию движения человечества. Имея точку отсчета и закон движения, мы можем высчитать все до конца. А если не высчитываем, значит, у нас недостаточно информации.

Но Пригожин показал, что это не так. Предсказуемые процессы идут по заранее вычисляемым закономерностям. А потом наступает какая-то точка, когда движение вступает в непредсказуемый момент и оказывается на распутье как минимум двух, а практически — огромного числа дорог. Раньше бы мы сказали, что можем высчитать вероятность, с которой мы пойдем в ту или иную сторону. Но в том-то и дело, что, по глубокой мысли Пригожина, в этот момент вероятность не срабатывает, срабатывает случайность.

Когда мы смотрим вперед, мы видим случайности. Посмотрим назад — эти случайности становятся для нас закономерностями! И поэтому историк как бы все время видит закономерности, потому что он не может написать ту историю, которая не произошла. А на самом деле, с этой точки зрения, история есть один из возможных путей. Реализованный путь есть потеря в то же время других путей. Мы все время обретаем — и все время что-то теряем. Каждый шаг вперед есть потеря... И вот здесь мы сталкиваемся с необходимостью искусства.

Оно дает прохождение непройденных дорог, т. е. того, что не случилось... А история неслучившегося — это великая и очень важная история. И искусство — всегда возможность пережить непережитое, вернуться назад, переиграть и переделать заново. Оно есть опыт того, что не случилось. Или того, что может случиться. Еще Аристотель понимал глубочайшую связь искусства с областью возможного. Писатель, например, никогда не дает описания своего героя полностью. Он, как правило, выбирает одну или несколько деталей. Все помнят в пушкинском «Онегине» «острижен по последней моде...», но что за прическа, какого цвета волосы, мы не знаем, а Пушкин не испытывает в этом никакой нужды. Но если мы будем экранизировать «Онегина», то невольно придется дать ему все эти и многие другие признаки. То есть дать то, чего у Пушкина в романе нет, перевести письменный текст в зрительное изображение. В экранизации герой предстает как законченный, опредмеченный. Он полностью воплощен. И дело не в том, что у каждого читателя свое представление о герое романа, не совпадающее с персонажем экранизации. Словесный образ виртуален. Он и

в читательском сознании живет как открытый, незаконченный, невоплощенный. Он пульсирует, противясь конечному опредмечиванию. Он сам существует как возможный, вернее как пучок возможностей. Видимо, поэтому нашим режиссерам легче экранизировать американские романы, а американцам — русские, потому что тут уже нет открытых образов, а есть только литературные штампы. Мы знаем, как выглядят все американцы, американцы тоже имеют на наш счет совершенно ясное представление.

Или проблема реставрации. Восстановление первоначального вида того или иного памятника культуры — вещь чрезвычайно сложная. И не только потому, что первоначального вида никто не видел. Все попытки приделать руки Венере Милосской поражают своей безвкусицей! Они изначально обречены на неудачу. Почему? Потому что в нашем сознании Венера безрука, а Ника безголова. И «восстанавливая» недостающие части, мы разрушаем не только сам памятник, но и нечто другое, не менее важное. Простой пример. Вот, скажем, в Ленинграде реставрировали Меньшиковский дворец. Очень хорошо, очень мило, наверное, похоже на то, как жил Меньшиков... Но ведь в этом здании был Кадетский корпус. Там учились поколения людей. Туда вносили раненых декабристов. Дворец уже тогда выглядел иначе! И почему Меньшиков — это история, а Ахматова, которая ходила мимо этого дома и видела его нереставрированным — не история? Мы прекрасно знаем, какой вклад в европейскую культуру романтизма внесли развалины средневековой Европы. Именно развалины! Отсутствие здесь ощущается сильнее, чем присутствие, а случайные дефекты культурных памятников становятся эффектами, потенциируя возможности иных смыслов, не предусмотренных полноценным текстом.

Мы уже говорили о принципиальной непредсказуемости движения, происходящего в мире в определенные моменты, и о моментах предсказуемости, сменяющихся взрывами, результат которых непредсказуем. Это особенно важно для человеческой истории, где вторжение сознания резко увеличивает степень свободы и, следовательно, непредсказуемости. Там, где мы имеем добро, там мы обязательно будем иметь и опасность зла, потому что добро есть выбор. И искусство в этом смысле таит в себе опасность. Библейский Адам, получив выбор, получил и возможность греха, преступления... Где есть свобода выбора — там есть и ответственность. Поэтому искусство обладает высочайшей нравственной силой. Мы понимаем нравственную силу

искусства часто очень поверхностно. Обычное представление: человек прочитал хорошую книгу — и стал хорошим; прочитав книгу, где герой поступает дурно, — стал плохим. Поэтому, говорим мы, плохие книги лучше не читать. Мы как бы говорим: не знайте, что такое плохие поступки, иначе вы начнете их делать! Но незнание никого никогда не спасает. Сила искусства в другом: оно дает нам выбор там, где жизнь выбора не дает. И поэтому мы получаем выбор в сфере искусства, перенося его в жизнь. Отсюда возникает очень серьезный вопрос, который всегда останавливал моралиста, и останавливал с основанием: что искусству позволено, а что — нет? Искусство — не учебная книга и не руководство по морали. Мы считаем, что современное искусство очень опасно — там много пороков! Но возьмем Шекспира. Что мы читаем в его трагедиях? Убийства, преступления, кровосмесительствр. В одной трагедии выкалывают глаза, в другой — вырезают язык и отрубают руки изнасилованной героине. Это чудовищно! Но в искусстве это почему-то оказывается возможным. И никто не обвинит Шекспира в безнравственности. Правда, было время, когда обвиняли. Еще немецкие романтики, переводя Шекспира на немецкий, эти сцены убирали. Еще молодой Жуковский, в будущем, как он сам себя называл, отец и покровитель всех чертей в русской поэзии, советовал своему другу, гениальному, но рано умершему, Андрею Тургеневу, выбросить в «Макбете» сцену с ведьмой. Разве может просвещенный человек в начале XIX века увидеть на сцене ведьму — ну, это просто варварство, невежество; это мог Шекспир в дикое время так писать, а кто после Вольтера будет делать такие вещи? Все со смеху умрут. Только романтики, а потом и сам Жуковский, поняли, что фантазия, ужас, страх, преступления могут быть предметами искусства.

Но почему убийство как предмет искусства не становится призывом убивать? Искусство стремится быть похожим на жизнь, но оно не есть жизнь. И мы никогда не путаем их. Анекдот о человеке, спасающем Дездемону, свидетельствует не о торжестве искусства, а о полном его непонимании. Искусство — модель жизни. И разница между ними велика. Поэтому преступление в искусстве — это исследование преступления, изучение того, что есть преступление. А в жизни есть только преступление. В одном случае изображение вещи, в другом — сама вещь. И все многочисленные легенды о том, как художники создают произведения, неотличимые от жизни, заменяют искусство жизнью, возникают в области наивного взгляда на искусство.

Но искусство охватывает огромную сферу, и рядом с ним есть полуискусство, чуть-чуть искусство и совсем неискусство. Это сфера, где искусство «перетекает» в неискусство. Возьмем, к примеру, художественную и нехудожественную фотографии. На обеих — изображение обнаженного тела. На нехудожественной фотографии обнаженная женщина изображает обнаженную женщину и больше ничего. Нет смысла этого обнажения. На художественной фотографии (или картине) обнаженная женщина может изображать: красоту, демоническую тайну, изящество, одиночество, преступление, разврат... Может изображать разные эпохи, порождать разные культурные смыслы, поскольку она является знаком, и мы можем сказать, что она означает (ср., как трудно, глядя на живого человека, спросить, что он означает). Таким образом, когда мы смотрим на обнаженную фигуру, нарисованную, высеченную из камня или на экране кинематографа, на художественной фотографии, то можем спросить, что это означает? Или (грубо, но все-таки верно) поставить вопрос: что этим автор хотел сказать? И ответить будет очень непросто, потому что искусство всегда несет в себе некоторую тайну, представляет собой воспроизведение с какой-то позиции, скрывает чей-то взгляд на мир. Оно неисчерпаемо в смысловом отношении, не может быть пересказано одним словом. Между тем, спрашивать «что означает» просто сфотографированная женщина без одежды, можно в случае, если мы уж очень художественно настроены! Известный комический анекдот: стоит человек, мимо него пробегает другой, ударяет его по лицу и бежит дальше. Первый долго стоит, размышляет, а потом говорит: «Не понимаю, что он этим хотел сказать...». В театре это действительно было бы сообщением, а в жизни — это материал для сообщения, а не сообщение. И отсюда принципиальная разница.

Искусство XX века, с его «фотографичностью», стремлением к точности, как ни странно, приводит к тому, что чем выше имитация реальности, тем выше условность изображения. Чрезвычайное подражание жизни с чрезвычайным от нее отличием. В этом смысле искусство XX века, достигающее огромной степени приближения к жизни (в силу огромных технических возможностей), одновременно вырабатывает и чрезвычайное отличие. И чем больше искусство стремится к жизни, тем оно условнее.

Когда в искусство ворвалась фотография и первые технические достижения кинематографа, то у людей искусства началась настоящая

паника. Казалось, что искусство погибло, вместо подобия жизни ворвалась сама жизнь. Еще больший шок испытало искусство с возникновением звукового кино. Для кино звук был прежде всего техническим достижением, а не насущной художественной потребностью. И немое кино, достигшее очень высокого уровня, восприняло звук враждебно. Чаплин полагал, что звук погубит кинематограф. И он свои первые звуковые фильмы делал как антизвуковые, давая, например, актерам речь на несуществующем языке. Они пиликали, бормотали, квакали — говорили на языках, которых нет. И только потом Чаплин освоил язык как художественное средство. Но освоив звук, кинематограф понес и потери. Жизнь мало технически внести, ее надо художественно освоить. И каждое новое открытие для искусства — болезнь роста. Это надо преодолеть и получить.

Блок начал ходить в кино в революцию, когда он осваивал демократический образ жизни, когда он впервые слез с извозчика и вошел в трамвай. Он был поражен: это был другой мир, и он писал, что «как только войду в трамвай, да надену кепку — так хочется потолкаться». Совершенно другое поведение! И кинематограф вошел в искусство.

Происходит любопытная вещь: искусство все время застывает, уходит в неискусство, опошляется, тиражируется, становится эпигонством... И эти разнообразные виды околоискусства могут имитировать искусство высокое, прогрессивное или реакционное, искусство, заказанное «сверху» или заказанное «снизу», или «сбоку». Но они всегда имитация. Отчасти, они полезны, как полезны азбуки и учебники (ведь не все сразу могут слушать сложную симфоническую музыку). Но одновременно они учат дурному вкусу, подсовывая вместо подлинного искусства имитацию. А имитации усваиваются легче, они понятнее. Искусство же непонятно, и потому оскорбительно. Поэтому массовое распространение искусства всегда опасно. Но, с другой стороны, откуда берется новое высокое искусство? Оно ведь не вырастает из старого высокого искусства. И искусство, как это ни странно, выбрасываясь в пошлость, в дешевку, в имитацию, в неискусство, в то, что портит вкус, — вдруг неожиданно оттуда начинает расти! Ахматова писала: «Когда б вы знали, из какого сора растут стихи, не ведая стыда». Искусство редко вырастает из рафинированного, хорошего вкуса, обработанной формы искусства, оно растет из сора.

И так вдруг неожиданно вырос кинематограф, который из довольно низменного развлечения стал искусством № 1 нашего века (с начала и до последней четверти XX века он был действительно первым искусством, но сейчас это место, кажется, потерял). А в конце прошлого века такую роль сыграла опера. Из периферии она вырвалась в эпоху Вагнера и Чайковского и, вместе с романом, стала искусством № 1. Искусства как бы обгоняют друг друга, и в какой-то момент одно из них, казалось, запоздалое, вдруг вылезает вперед и обязывает всех ему подражать. Таким был роман в XX веке, когда живопись, театр подражали ему. А потом, в эпоху символистов, роман отошёл на второй план и вышла лирическая поэзия.

Искусство — это самая сложная машина, которую когда-нибудь создавал человек. Хотите — называйте его машиной, хотите — организмом, жизнью, но все равно это нечто саморазвивающееся. И мы находимся внутри этого развивающегося. Как и в языке. Человек погружен в язык, и язык реализуется через человека. Человек создает язык, и язык как коллективная система постоянно взаимодействует с индивидуальным говорящим. Минимальной единицей для появления новых смыслов являются три проявления: Я, другой человек и семиотическая среда вокруг нас (нечто вроде Троицы!). Изучение этих проявлений имеет для меня сейчас наибольший интерес.

«Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа». М., Изд. «Гнозис», 1994. Стр. 432—438.

В. С. Соловьев

Дерево, прекрасно растущее в природе, и оно же, прекрасно написанное на полотне, производят однородное эстетическое впечатление, подлежат одинаковой эстетической оценке, недаром и слово для ее выражения употребляется в обоих случаях одно и то же. Но если бы все ограничивалось такой видимою, поверхностною однородностью, то можно было бы спросить и действительно спрашивали: зачем это удвоение красоты? Не детская ли забава повторять на картине то, что уже имеет прекрасное существование в природе? Обыкновенно на это отвечают (например, Тэн в своей «Philosophe de 1'art»), что искусство воспроизводит не самые предметы и явления действительности, а только то, что видит в них художник, а истинный художник видит в них лишь их типические, характерные черты; эстетический элемент природных явлений, пройдя через сознание и воображение художника,

очищается от всех материальных случайностей и таким образом усиливается, выступает ярче; красота, разлитая в природе, в ее формах и красках, на картине является сосредоточенною, сгущенною, подчеркнутою. Этим объяснением нельзя окончательно удовлетвориться уже по тому одному, что к целым важным отраслям искусства оно вовсе неприменимо. Какие явления природы подчеркнуты, например, в сонатах Бетховена? — Очевидно, эстетическая связь искусства и природы гораздо глубже и значительнее. Поистине она состоит не в повторении, а в продолжение того художественного дела, которое начато природой, — в дальнейшем и более полном разрешении той же эстетической задачи.

Результат природного процесса есть человек в двояком смысле: во-первых, как самое прекрасное, а во-вторых, как самое сознательное природное существо. В этом последнем качестве человек сам становится из результата деятелем мирового процесса и тем совершеннее соответствует его идеальной цели — полному взаимному проникновению и свободной солидарности духовных и материальных, идеальных и реальных, субъективных и объективных факторов и элементов вселенной. Но почему же, могут спросить, весь мировой процесс, начатый природой и продолжаемый человеком, представляется нам именно с эстетической стороны, как разрешение какой-то художественной задачи? Не лучше ли признать за его цель осуществление правды и добра, торжество верховного разума и воли? Если в ответ на это мы напомним, что красота есть только воплощение в чувственных формах того самого идеального содержания, которое до такого воплощения называется добром и истиною, то это вызывает новое возражение. Добро и истина, скажет строгий моралист, не нуждаются в эстетическом воплощении. Делать добро и знать истину — вот все, что нужно...

Если нравственный порядок для своей прочности должен опираться на материальную природу как на среду и средство своего существования. То для своей полноты и совершенства он должен включать в себя материальную основу бытия как самостоятельную часть этического действия, которое здесь превращается в эстетическое, ибо вещественное бытие может быть введено в нравственный порядок только через свое просветление, одухотворение, т. е. только в форме красоты. Итак, красота нужна для исполнения добра в материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира...

По гегельянской эстетике красота есть воплощение универсальной и вечной идеи в частных и преходящих явлениях, причем они так и остаются преходящими, исчезают, как отдельные волны в потоке материального процесса, лишь на минуту отражая сияние вечной идеи. Но это возможно только при безразличном, равнодушном отношении между духовным началом и материальным явлением. Подлинная же и совершенная красота, выражая полную солидарность и взаимное проникновение этих двух элементов, необходимо должна делать один из них (материальный) действительно причастным бессмертию другого.

Обращаясь к прекрасным явлениям физического мира, мы найдем, что они далеко не исполняют указанных требований или условий совершенной красоты. Во-первых, идеальное содержание в природной красоте недостаточно прозрачно, оно не открывает здесь всей своей таинственной глубины, а обнаруживает лишь свои общие очертания, иллюстрирует, так сказать, в частных конкретных явлениях самые элементарные признаки и определения абсолютной идеи. Так, свет в своих чувственных качествах обнаруживает всепроницаемость и невесомость идеального начала. Растения своим видимым образом проявляют экспансивность жизненной идеи, и общее стремление земной души к высшим формам бытия; красивые животные выражают интенсивность жизненных мотивов, объединенных в сложном целом и уравновешенных настолько, чтобы допускать свободную игру жизненных сил и т. д. Во всем этом, несомненно, воплощается идея, но лишь самым общим и поверхностным образом, с внешней своей стороны. Этой поверхностной материализации идеального начала в природной красоте соответствует здесь столь же поверхностное одухотворение материи, откуда возможность кажущегося противоречия формы с содержанием. Типически злой зверь может быть весьма красивым (противоречие здесь только кажущееся именно потому, что природная красота по своему поверхностному характеру вообще не способна выражать идею жизни в ее внутреннем, нравственном качестве, а лишь в ее внешних, физических принадлежностях, каковы сила, быстрота, свобода движения и т. п.). С этим же связано и третье существенное несовершенство природной красоты. Так как она лишь снаружи и вообще прикрывает безобразие материального бытия, а не проникает его внутренне и всецело (во всех частях), то и сохраняется эта красота неизменною и вековечною лишь вообще, в своих общих образцах — родах и видах. Каждое же отдельное прекрасное явление и существо в своей собственной жизни остается под властью материального процесса, который сначала прорывает его прекрасную форму,

а потом и совсем его разрушает. С точки зрения натурализма эта непрочность всех индивидуальных явлений красоты есть роковой, неизбежный закон. Но чтобы примириться хотя бы только теоретически с этим торжеством всеразрушающего материального процесса, должно признать (как и делают последовательные умы этого направления) красоту и вообще все идеальное в мире за субъективную иллюзию человеческого воображения. Но мы знаем, что красота имеет объективное значение, что она действует вне человеческого мира, что сама природа не равнодушна к красоте. А в таком случае, если ей не удается осуществить совершенную красоту в области физической жизни, то недаром же она путем великих трудов и усилий, страшных катастроф и безобразных, но необходимых для окончательной цели порождений поднялась из этой нашей области в сферу сознательной жизни человеческой. Задача, не исполнимая средствами физической жизни, должна быть исполнима средствами человеческого творчества.

Отсюда троякая задача искусства вообще:

1) прямая объективация тех глубочайших внутренних определений и качеств живой идеи, которые не могут быть выражены природой;

2) одухотворение природной красоты и чрез это

3) увековечение ее индивидуальных явлений. Это есть превращение физической жизни в духовную, т. е. в такую, которая, во-первых, имеет сама в себе свое слово, или Откровение, способна непосредственно выражаться вовне. Которая, во-вторых, способна внутренне преображать, одухотворять материю или истинно в ней воплощаться и которая, в-третьих, свободна от власти материального процесса и потому пребывает вечно. Совершенное воплощение этой духовной полноты в нашей действительности, осуществление в ней абсолютной красоты или создание вселенского духовного организма есть высшая задача искусства. Ясно, что исполнение этой задачи должно совпадать с концом всего мирового процесса. Пока история еще продолжается, мы можем иметь только частные и отрывочные предварения (антиципации) совершенной красоты; существующие ныне искусства, в величайших своих произведениях схватывая проблески вечной красоты в нашей текущей действительности и продолжая их далее, предваряют, дают предощущать нездешнюю, грядущую для нас действительность и служат, таким образом переходом и связующим звеном между красотою природы и красотою будущей жизни. Понимаемое таким образом искусство перестает быть пустою забавою и становится делом важным и назидательным, но отнюдь не в смысле дидактической проповеди, а лишь в смысле вдохновенного пророчества. Что такое высокое значение искусства не есть произвольное требование, явствует из той неразрывной связи, которая некогда действительно существовала между искусством и религиею. Эту первоначальную нераздельность религиозного и художественного дела мы не считаем, конечно, за идеал. Истинная, полная красота требует большего простора для человеческого элемента и предполагает более высокое и сложное развитие социальной жизни, нежели какое могло быть достигнуто в первобытной культуре. На современное отчуждение между религией и искусством мы смотрим как на переход от их древней слитности к будущему свободному синтезу. Ведь и та совершенная жизнь, предварения которой мы находим в истинном художестве, основана будет не на поглощении человеческого элемента божественным, а на их свободном взаимодействии.

Теперь мы можем дать общее определение действительного искусства по существу: всякое ощутительное изображение, какого бы то ни было предмета и явления с точки зрения его окончательного состояния, или в свете будущего мира, есть художественное произведение...

Соловьев В. С. Общий смысл искусства // Сочинения. В 2 т. М., 1988. Стр. 390—391, 392, 396—399.

* * *

К числу многих литературных реакций последнего времени, частью вызванных противоположными крайностями, а частью ничем положительным не вызванных, присоединилась и реакция в пользу «чистого» искусства, или «искусства для искусства»...

Когда, например, писатели, объявлявшие Пушкина «пошляком», в подтверждение этой мысли спрашивали: «Какую же пользу приносила и приносит поэзия Пушкина?» — а им на это с негодованием возражали: «Пушкин — жрец чистого искусства, прекрасной формы, поэзия не должна быть полезна, поэзия выше пользы!», то такие слова не отвечают ни противнику, ни правде и в результате оставляют только взаимное непонимание и презрение. А между тем настоящий, справедливый ответ так прост и близок: «Нет, поэзия Пушкина, взятая в целом (ибо нужно мерить «доброю мерою»), приносила и приносит большую пользу, потому что совершенная красота ее формы усиливает действие

того духа, который в ней воплощается, а дух этот — живой, благой и возвышенный, как он сам свидетельствует в известных стихах:

И долго буду тем любезен я народу,
Что чувства добрые я лирой пробуждал,
Что в сей жестокий век я прославлял свободу
И милость к падшим призывал...

Такой справедливый ответ был бы уместен и убедителен даже в том случае, если бы противник в своем увлечении под пользою разумел только пользу материальную и требовал бы от поэзии «печных горшков», ибо в таком случае нетрудно было бы растолковать, что хотя добрые чувства сами по себе и недостаточны для снабжения всех людей необходимою домашнею утварью, однако без таких чувств не могло бы быть даже речи о подобном полезном предприятии за отсутствием внутренних к нему побуждений, — тогда возможна была бы только непрерывная война за горшки, а никак не справедливое их распределение на пользу общую.

Если бы сторонники «искусства для искусства» разумели под этим только, что художественное творчество есть особая деятельность человеческого духа, удовлетворяющая особенной потребности и имеющая собственную область, то они, конечно, были бы правы, но тогда им нечего бы было и поднимать реакцию во имя такой истины, против которой никто не станет серьезно спорить. Но они идут гораздо дальше; они не ограничиваются справедливым утверждением специфической особенности искусства или самостоятельности тех средств, какими оно действует, а отрицают всякую существенную связь его с другими человеческими деятельностями и необходимое подчинение его общим жизненным целям человечества, считая его чем-то в себе замкнутым и безусловно самодовлеющим; вместо законной автономии для художественной области они проповедуют эстетический сепаратизм. Но хотя бы даже искусство было точно так же необходимо для всего человечества, как дыхание для отдельного человека, то ведь и дыхание существенно зависит от кровообращения, от деятельности нервов и мускулов, и оно подчинено жизни целого; и самые прекрасные легкие не оживят его, когда поражены другие существенные органы. Жизнь целого не исключает, а, напротив, требует и предполагает относительную самостоятельность частей и их функций, но безусловно самодовлеющею никакая частная функция в своей отдельности не бывает и быть не может.

Бесполезно для сторонников эстетического сепаратизма и следующее тонкое различие, делаемое некоторыми. Допустим, говорят они, что в общей жизни искусство связано с другими деятельностями и все они вместе подчинены окончательной цели исторического развития; но эта связь и эта цель, находясь за пределами нашего сознания, осуществляются сами собой, помимо нас, и, следовательно, не могут определять наше отношение к той или другой человеческой деятельности; отсюда заключение: пускай художник будет только художником, думает только об эстетически прекрасном, о красоте формы, пусть для него, кроме этой формы, не существует ничего важного на свете.

Подобное рассуждение, имеющее в виду превознести искусство, на самом деле глубоко его унижает — оно делает его похожим на ту работу фабричного, который всю жизнь должен выделывать только известные колесики часового механизма, а до целого механизма ему нет никакого дела. Конечно, служение псевдохудожественной форме гораздо приятнее фабричной работы, но для разумного сознания одной приятности мало.

И на чем же основывается это убеждение в роковой бессознательности исторического процесса, в безусловной непознаваемости его цели? Если требовать определенного и адекватного представления об окончательном состоянии человечества, представления конкретного и реального, то, конечно, оно никому недоступно — и не столько по ограниченности ума человеческого, сколько потому, что самое понятие абсолютно окончательного состояния как заключе-ния временного процесса содержит в себе логические трудности едва ли устранимые. Но ведь такое невозможное представление о немыс-лимом предмете ни к чему и не нужно. Для сознательного участия в историческом процессе совершенно достаточно общего понятия о его направлении, достаточно иметь идеальное представление о той, говоря математически, предельной величине, к которой несомненно и непрерывно приближаются переменные величины человеческого прогресса, хотя по природе вещей никогда не могут совпадать с нею. А об этом идеальном пределе, к которому реально двигается история, всякий, не исключая и эстетического сепаратиста, может получить совершенно ясное понятие, если только он обратится за указаниями не к предвзятым мнениям и дурным инстинктам, а к тем выводам из исторических фактов, за которые ручается разум и свидетельствует совесть.

Несмотря на все колебания и зигзаги прогресса, несмотря на нынешнее обострение милитаризма, национализма, антисемитизма, динамитизма и проч., и проч., все-таки остается несомненным, что равнодействующая истории идет от людоедства к человеколюбию, от бесправия к справедливости и от враждебного разобщения част-ных групп к всеобщей солидарности. Доказывать это значило бы излагать сравнительный курс всеобщей истории. Но для добросовестных пессимистов, смущаемых ретроградными явлениями настоящей эпохи, достаточно будет напомнить, что самые эти явления ясно показывают бесповоротную силу общего исторического движения...

Итак, у истории (а следовательно, и у всего мирового процесса) есть цель, которую мы, несомненно, знаем, — цель всеобъемлющая и вместе с тем достаточно определенная для того, чтобы мы могли сознательно участвовать в ее достижении, ибо относительно всякой идеи, всякого чувства и всякого дела человеческого всегда можно по разуму и совести решить, согласно ли оно с идеалом всеобщей солидарности или противоречит ему, направлено ли оно к осуществлению истинного всеединства или противодействует ему. А если так, то где же право для какой-нибудь человеческой деятельности отделяться от общего движения, замыкаться в себе, объявлять себя своею собственною и единственною целью? И в частности, где права эстетического сепаратизма? Нет, искусство не для искусства, а для осуществления той полноты жизни, которая необходимо включает в себе и особый элемент искусства — красоту, но включает не как что-нибудь отдельное и самодовлеющее, а в существенной и внутренней связи со всем остальным содержанием жизни.

Отвергнуть фантастическое отчуждение красоты и искусства от общего движения мировой жизни, признать, что художественная деятельность не имеет в себе самой какого-то особого высшего предмета, а лишь по-своему, своими средствами служит общей жизненной цели человечества, — вот первый шаг к истинной, положительной эстетике.

Соловьев В. С. Первый шаг к положительной эстетике // Сочинения. В 2 т. М., 1988. Т. 2. Стр. 548—551, 552—553.

* * *

Согласно общераспространенному мнению, каждый народ должен иметь свою собственную политику, цель которой соблюдать исключительные интересы этого отдельного народа или государства. В последнее время все громче и громче раздаются у нас патриотические голоса, требующие, чтобы мы не отставали в этом от других народов и также руководились бы в политике исключительно своими национальными и государственными интересами, и всякое отступление от такой «политики интереса» объявляется или глупостью, или изменою. Быть может, в таком взгляде есть недоразумение, происходящее от неопределенности слова «интерес»; все дело в том, о каких именно интересах идет речь. Если полагать интерес народа, как это обыкновенно делают, в его богатстве и внешнем могуществе, то при всей важности этих интересов несомненно для нас, что они не должны составлять высшую и окончательную цель политики, ибо иначе ими можно будет оправдывать всякие злодеяния, как мы это и видим. Наши патриоты смело указывали на политические злодеяния Англии, как на пример, достойный подражания. Пример в самом деле удачный: никто и на словах, и на деле не заботится так много, как англичане, о своих национальных и государственных интересах. Всем известно, как ради этих интересов богатые и властительные англичане, морят голодом ирландцев, давят индусов, насильно отравляют опиумом китайцев, грабят Египет. Несомненно, все эти дела внушены заботой о национальных интересах. Глупости и измены тут нет, но бесчеловечия и бесстыдства много. Если бы возможен был только такой патриотизм, то и тогда не следовало бы нам подражать английской политике: лучше отказаться от патриотизма, чем от совести. Но такой альтернативы нет. Смеем думать, что истинный патриотизм согласен с христианскою совестью, что есть другая политика, кроме политики интереса, или, лучше сказать, что существуют иные интересы у христианского народа, не требующие и даже совсем не допускающие людоедства.

Что это международное людоедство есть нечто не похвальное, это чувствуется даже теми, которые им наиболее пользуются. Политика материального интереса редко выставляется в своем чистом виде. Даже англичане, самодовольно высасывая кровь из «низших рас» и считая себя вправе это делать просто потому, что это выгодно им, англичанам, нередко, однако, уверяют, что приносят этим великое благодеяние самим низшим расам, приобщая их к высшей цивилизации, что и справедливо до некоторой степени. Здесь, таким образом, грубое стремление к своей выгоде превращается в возвышенную мысль о своем культурном призвании. Этот идеальный мотив, еще весьма сла-

бый у практических англичан, во всей силе обнаруживается у «народа мыслителей». Германский идеализм и склонность к высшим обобщениям делают невозможным для немцев грубое эмпирическое людоедство английской политики. Если немцы поглотили вендов, пруссов и собираются поглотить поляков, то не потому, что это им выгодно, а потому, что это их «призвание» как высшей расы: германизируя низшие народности, возводит их к истинной культуре. Английская эксплуатация есть дело материальной выгоды; германизация есть духовное призвание. Англичанин является пред своими жертвами как пират: немец — как педагог, воспитывающий их для высшего образования. Философское превосходство немцев обнаруживается даже в их политическом людоедстве; они направляют свое поглощающее действие не на внешнее достояние народа только, но и на его внутреннюю сущность. Эмпирик-англичанин имеет дело с фактами: мыслитель-немец — с идеей: один грабит и давит народы, другой уничтожает в них самую народность.

Высокое достоинство германской культуры неоспоримо. Но все-таки принцип высшего культурного призвания есть принцип жестокий и неистинный. О жестокости его ясно говорят печальные тени народов, подвергнутых духовному рабству и утративших свои жизненные силы. А неистинность этого принципа, его внутренняя несостоятельность, явно обличается его неспособностью к последовательному применению. Вследствие неопределенности того, что собственно есть высшая культура и в чем состоит культурная миссия, нет ни одного исторического народа, который не заявлял бы притязания на эту миссию и не считал бы себя вправе насиловать чужие народности во имя своего высшего призвания. Народом народов считают себя не одни немцы, но также евреи, французы, англичане, греки, итальянцы и т. д. и т. д. Но притязание одного народа на привилегированное положение в человечестве исключает такое же притязание другого народа. Следовательно, или все эти притязания должны остаться пустым хвастовством, пригодным только как прикрытие для утеснения более слабых соседей, или же должна возникнуть борьба не на жизнь, а на смерть между великими народами из-за права культурного насилия. Но исход такой борьбы никак не докажет действительно высшего призвания победителя; ибо перевес военной силы не есть свидетельство культурного превосходства: такой перевес имели полчища Тамерлана и Батыя, и если бы когда-нибудь в будущем такой перевес выпал на долю китайцев, благодаря их многочисленности, то все-таки никто не преклонится пред культурным превосходством монгольской расы.

Идея культурного призвания может быть состоятельной и плодотворной только тогда, когда это призвание берется не как мнимая привилегия, а как действительная обязанность, не как господство, а как служение.

У каждого отдельного человека есть материальные интересы и интересы самолюбия, но есть также и обязанности или, что то же, нравственные интересы, и тот человек, который пренебрегает этими последними и действует только из-за выгоды или из самолюбия, заслуживает всякого осуждения. То же должно признать и относительно народов. Если даже смотреть на народ, как только на сумму отдельных лиц, то и тогда в этой сумме не может исчезнуть нравственный элемент, присутствующий в слагаемых. Как общий интерес целого народа составляет равнодействующую всех частных интересов (а не простое повторение каждого в отдельности) и имеет отношение к подобным же коллективным интересам других народов, так же точно должно рассуждать и о народной нравственности. Расширение личного во всенародное нет основания ограничивать одною низшею стороною человека: если материальные интересы отдельных людей порождают общий народный интерес, то и нравственные интересы отдельных людей порождают общий нравственный интерес народа, относящийся уже не к отдельным единицам, а к народной совокупности, — у народа является нравственная обязанность относительно других народов и всего человечества. Видеть в этой общей обязанности метафору и вместе с тем стоять за общий национальный интерес как за что-то действительное — есть явное противоречие. Если народ — только отвлеченное понятие, то ведь отвлеченное понятие не может иметь не только обязанностей, но точно так же не может у него быть и никаких интересов, и никакого призвания. Но это явная ошибка. Во всяком случае, мы должны признать интерес народа как общую функцию частных деятелей, но такою же функцией является и народная обязанность. Есть у народа интерес, есть у него и со-весть. И если эта совесть слабо обнаруживается в политике и мало сдерживает проявления национального эгоизма, то это есть явление ненормальное, болезненное, и всякий должен сознаться, что это нехорошо. Нехорошо международное людоедство, оправдываемое или не оправдываемое высшим призванием; нехорошо господство в политике воззрении того африканского дикаря, который на вопрос о добре и

зле отвечал: добро — это когда я отниму у соседей их стада и жен, а зло — когда у меня отнимут. Такой взгляд господствует в международной политике: но он же в значительной мере управляет и внутренними отношениями: в пределах одного и того же народа сограждане повседневно эксплуатируют, обманывают, а иногда убивают друг друга, однако же никто не заключает из этого, что так и должно быть; отчего же такое заключение получает силу в применении к высшей политике?

Есть и еще несообразность в теории национального эгоизма, губительная для этой теории. Раз признано и узаконено в политике господство своего интереса, только как своего, то совершенно невозможным становится указать пределы этого своего; патриот считает своим интерес своего народа в силу национальной солидарности, и это, конечно, гораздо лучше личного эгоизма, но здесь не видно, почему именно национальная солидарность должна быть сильнее солидарности всякой другой общественной группы, не совпадающей с пределами народности? Во время французской революции, например, для эмигрантов-легитимистов чужеземные правители и вельможи оказались гораздо больше своими, чем французские якобинцы; для немецкого социал-демократа парижский коммунар также более свой, нежели померанский помещик, и т. д. и т. д. Быть может, это очень дурно со стороны эмигрантов и социалистов, но на почве политического интереса решительно нельзя найти оснований для их осуждения.

Возводить свой интерес, свое самомнение в высший принцип для народа, как и для лица, значит узаконить и увековечить ту рознь и ту борьбу, которые раздирают человечество. Общий факт борьбы за существование, проходящий через всю природу, имеет место и в натуральном человечестве. Но весь исторический рост, все успехи человечества состоят в последовательном ограничении этого факта, в постепенном возведении человечества к высшему образцу правды и любви.

...То, что было сказано выше о политике немцев и англичан, нисколько не служит к осуждению этих народностей. Мы различаем народность от национализма по плодам их. Плоды английской народности мы видим в Шекспире и Байроне, в Берклее и в Ньютоне; плоды же английского национализма суть всемирный грабеж, подвиги Варрен Гастингса и лорда Сеймура, разрушение и убийство. Плоды великой германской народности суть Лессинг и Гете, Кант и Шеллинг, а плод германского национализма — насильственное онемечение соседей от времен тевтонских рыцарей и до наших дней.

Народность или национальность есть положительная сила, и каждый народ по особому характеру своему назначен для особого служения. Различные народности суть различные органы в целом теле человечества, — для христианина это есть очевидная истина. Но если члены физического тела только в басне Менения Агриппы спорят между собою, то в народах — органах человечества, слагаемых не из одних стихийных, а также из сознательных и волевых элементов, — может возникнуть и возникает действительно противоположение себя целому, стремление выделиться и обособиться от него. В таком стремлении положительная сила народности превращается в отрицательное усилие национализма. Это есть народность, отвлеченная от своих живых сил, заостренная в сознательную исключительность и этим острием обращенная ко всему другому. Доведенный до крайнего напряжения, национализм губит впавший в него народ, делая его врагом человечества, которое всегда окажется сильнее отдельного народа...

...Личное самоотвержение, победа над эгоизмом не есть уничтожение самого ego, самой личности, а напротив, есть возведение этого ego на высшую ступень бытия. Точно то же и относительно народа; отвергаясь исключительного национализма, он не только не теряет своей самостоятельной жизни, но тут только и получает свою настоящую жизненную задачу. Эта задача открывается ему не в рискованном преследовании низменных интересов, не в осуществлении мнимой и самозванной миссии, а в исполнении исторической обязанности, соединяющей его со всеми другими в общем, вселенском деле. Возведенный на эту степень патриотизм является не противоречием, а полнотою личной нравственности...

Христианский принцип обязанности, или нравственного служения, есть единственно состоятельный, единственно определенный и единственно полный или совершенный принцип политической деятельности. Единственно состоятельный — ибо, исходя из самопожертвования, он доводит его до конца; он требует, чтобы не только лицо жертвовало своею исключительностью в пользу народа, но и для целого народа, и для всего человечества разрывает всякую исключительность, призывая всех одинаково к делу всемирного спасения, которое, по существу своему, есть высшее и безусловное добро и, следовательно, представляет достаточное основание для всякого самопожертвования; тогда как на почве своего интереса решительно не видно, почему своим личным интересом должно жертвовать интересу своего народа, и точ-

но так же совершенно не видно, почему я должен преклоняться перед коллективным самомнением своих сограждан, когда мое личное самомнение все считают лишь за слабость моего нравственного характера, а никак не за нормальный принцип деятельности...

Принцип христианской обязанности есть единственно полный принцип, заключающий в себе все положительное содержание других начал, которые в него разрешаются. Тогда как выгода и самомнение в своей исключительности, утверждая соперничество и борьбу народов, не допускают в политике высшего начала нравственной обязанности, — это последнее начало вовсе не отрицает ни законных интересов, ни истинного призвания каждого народа, а напротив, предполагает и то и другое. Ибо если мы только признаем, что народ имеет нравственную обязанность, то несомненно с исполнением этой обязанности связаны и его настоящие интересы, и его настоящее призвание. Не требуется и того, чтобы народ пренебрегал своими материальными интересами и вовсе не думал о своем особом назначении; требуется только, чтобы он не в это полагал душу свою, не это ставил последнею целью, не этому служил. А затем, в подчинении высшим соображениям христианской обязанности, и материальное достояние и самосознание народного духа сами становятся силами положительными, действительными средствами и орудиями нравственной цели, потому что тогда приобретения этого народа действительно идут на пользу всем другим, и его величие действительно возвеличивает все человечество. Таким образом, принцип нравственной обязанности в политике, обнимая собою два другие, есть самый полный, как он же есть и самый определенный и внутренне состоятельный. А для людей нашей веры напомним, что этот принцип есть единственно христианский.

...В теперешнем существовании человечества невозможно еще и для народа, и для лица, чтобы всякое удовлетворение материальных нужд и требований самозащиты прямо вытекало из велений нравственного долга. И для народа существуют дела текущей минуты, злоба исторического дня вне прямой связи с его высшими нравственными задачами. Об этой злобе дня мы и не призваны говорить. Но есть великие жизненные вопросы, в разрешении которых народ должен руководиться прежде всего голосом совести, отодвигая на второй план все другие соображения. В этих великих вопросах дело идет о спасении народной души, и тут каждый народ должен думать только о своем долге, не оглядываясь на другие народы, ничего от них не требуя и не ожидая. Не в нашей власти заставить других исполнять их обязанность, но исполнить свою мы можем и должны, и, исполняя ее, мы тем самым послужим и общему вселенскому делу; ибо в этом общем деле каждый исторический народ, по своему особому характеру и месту в истории, имеет свое особое служение. Можно сказать, что это служение навязывается народу его историей в виде великих жизненных вопросов, обойти которые он не может. Но он может впасть в искушение разрешать эти вопросы не по совести, а по своекорыстным и самолюбивым расчетам. В этом величайшая опасность, предостерегать от нее есть долг истинного патриотизма.

Соловьев В. С. Нравственность и политика // Собрание сочинений. Брюссель, 1966. Т. 5. Стр. 8—17.

С. М. Соловьев

Если германская мифология, подобно греческой, оказалась силой жизненной и культурной, то наша мифология, в силу своей неразвитости, скудости и мрачности, более напоминает мифологию этрусков. Народ с такой мифологией не имел в себе самом жизненной силы, способности к исторической жизни и культурному развитию. И наш народ сгинул бы с лица земли, как народ этрусский, если бы в самой колыбели своей не совершил подвиг самоотречения, не принял от греков христианскую веру.

Принятие христианства совпадает с началом нашей истории. Вот типичная черта, отличающая нас от других народов Европы. Если они имеют богатое языческое прошлое, богатое языческое наследие, которое в эпоху Ренессанса явилось грозным соперником христианства, то наше языческое прошлое есть прошлое *доисторическое*, уходящее во мглу первобытного варварства.

Наше крещение было в то же время началом нашей истории, нашим рождением как народа государственного. С самого начала распространение грамоты, просвещения неразрывно связано у нас с распространением христианства. Первые наши просветители — монахи, первая академия — Печерская Лавра. Пути нашей торговли тесно связаны с путями наших церковных миссий. Наша цивилизация с самого начала является творением монахов и отшельников, проникающих до крайнего севера, как св. Стефан Пермский, просветитель пермяков и зырян.

Христианство для России явилось не только возрождением духовным, оно спасло Россию от опасности исчезнуть с лица земли, подобно этрускам. Оно дало нашим предкам нравственный идеал и надежду на загробное спасение. А эти два начала охватили и преобразили собою и материальную жизнь. Раз поставлен идеал, раз цель впереди, раз возможно спасение и бессмертие, то дикие племена, как звери укрывавшиеся в лесах и дебрях, соединяются в государство для общего дела, научаются жертвовать частью для общего, подчиняют материальные вожделения *лица* нравственному идеалу, отчего все общество укрепляется не только духовно, но и материально.

Итак, русская история, русская культура начинаются с принятия христианства. *Культуры* не христианской не знает Древняя Русь. Монашеский идеал является в то же время идеалом князя, воина и пахаря.

Двумя актами национального самоотречения отмечена первая страница русской истории. Первый акт — призвание варягов — приобщение себя к западноевропейской гражданственности. Второй акт — принятие христианства — приобщение себя православной Византии.

Пусть факт призвания варягов отвергается большинством современных историков. Если это легенда, то важно возникновение этой легенды. «Земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет. Приходите владеть и княжить нами». Эта фраза не казалась обидной для национального чувства наших предков. Только много позднее русский патриотизм счел обязательной противоположную формулу: «Наша земля велика, обильна, и порядок в ней образцовый». Но здравый смысл наших предков был мудрее славянофильской иллюзии. Отсутствие порядка навсегда осталось коренной чертой русской жизни, как в области государственных и общественных дел, так и в области духовной.

Другая легенда объясняет нам, почему наши предки предпочли греческую веру латинской. Главным мотивом явилось сильное впечатление, испытанное нашими послами за богослужением во храме византийской Софии...

Красота богослужения привлекла русских к греческому обряду, а не византийский догматизм, чуждый непосредственному славянскому уму. Приняв от византийцев формы богопочитания, Киев не стремился подражать расслабленным формам византийского государственного управления. В отношении политическом, русские явились победителями греков, но, как некогда римляне, приняли от побежденного народа его культурное сокровище, которым в то время для греческого народа была православная вера. Что же касается государственной жизни, то Киев был ближе к феодальной Европе, чем к Византии, формы его государственности были гибки и подвижны, он всегда чувствовал благотворное и гуманное влияние Запада. Киевская Русь составляла одну тесную семью с Западной Европой. Разрыв между римской и восточной церквами тогда еще только начинался, и Киев знал не только две формы богопочитания, но и единую христианскую Европу.

Великий князь Ярослав Мудрый, этот Соломон Киевской Руси, законодатель, просветитель и творец Киевской Софии, скрепил союз с Францией тесными семейными узами. В 1048 г. в Киев прибыли три французских епископа просить у Ярослава руку его дочери Анны для короля Генриха I. Через год Генрих I и царевна Анна были коронованы в Реймсе. Этой королевой была выстроена в Санли церковь во имя святого Винцента.

Сестра Анны, жены Владимира Святого, Феофания была супругой императора Отгона II. При Владимире католический миссионер монах Бонифаций, ехавший проповедовать печенегам, был радушно принят и обласкан киевским князем. Папа Григорий VII поддерживал русского князя Изяслава против польского короля Болеслава, называя в посланиях Изяслава «королем русским». Так далека была Киевская Русь от славянофильского противоположения «Святой Руси» — «безбожному Западу»...

Военная, рыцарская Русь Киева напоминает своими настроениями «Илиаду». Можно бы привести много аналогий. Назовем здесь «Прощание Гектора с Андромахой» и «Плач Ярославны», тогда как торговая, приморская культура Новгорода ближе к быту ионической Греции, обрисованному в «Одиссее». Но на всей культуре лежит печать христианского идеала и византийского аскетизма. Князь Киева — это рыцарь-монах, но облик его много симпатичнее, чем облик рыцаря Западной Европы. Правда, мы не имели в Киеве поэтического культа Мадонны, но зато христианский идеал целомудрия, нищелюбия и смирения здесь воспринят более совершенно, чем на феодальном Западе. Нищелюбие, с Киевского периода и доныне, остается наиболее типичным признаком русского православия.

Тот характер Киевской культуры, который сказался в церковных и литературных памятниках эпохи, особенно поражает при сравнении с памятниками Руси Московской. Вместо «Поучения Мономаха» — Домострой, вместо «Слова о полку Игореве» — былины, где нет ниче-

го рыцарского, где только благоговение перед физической силой, хитрость и грязный цинизм в отношении к женщине. Это различие объясняется как эпохой, так и характером южной Руси, ее положением в тесном соседстве с народами Запада. Киевская Русь сознавала себя частью средневековой, христианской Европы. Правда, она была под сильным влиянием Византии, но разве не сильно было византийское влияние в Италии, напр., в Венеции и Равенне? Арена, где разыгралась кратковременная история Киевской Руси, была небольшая сравнительно область от Днепра до Карпат. Эта область со всех сторон была сжата культурными народностями Венгрии, Польши. В борьбе с этими народами Киев в то же время цивилизовался, тогда как из Византии шла ученость книжная.

Отметим также характер южнорусского племени, более талантливого, открытого, мужественного. Скоро ураган монгольского нашествия устранит со сцены нашей истории это племя, которому мы обязаны лучшим, что имеем. Историческая необходимость отодвинет центр нашей культуры на восток и север, даст силу и рост племени совершенно противоположного характера, племени холодному, расчетливому, упорному и терпеливому. Волны финской крови окончательно охладят русскую жизнь, монгольское иго наложит свое неизгладимое клеймо на быт, нравы, литературу, исказит язык запасом варварских слов. Византия, которая скоро оградится от запада китайской стеной и падет под ударами Ислама, завещает России, вместе с сокровищами эллинизма и православия и свою восточную замкнутость и неподвижность государственных форм. В то же время юг России будет отдан в жертву Польше, католичеству и внутренней анархии. Понемногу он начнет терять свои национальные черты и отставать от культурной работы, совершаемой на северо-востоке. Перейдем к характеристике следующего за Киевским — Московского периода.

Когда вихрь с Востока разрушил Киев и монголы наложили ярмо на Русь, резко обозначились два типа политики: политика южнорусская и политика северных князей. Рыцари южной Руси не теряли надежды вооруженной силой свергнуть монгольское иго. Даниил Романович Галицкий вступает с Римом в союз против монголов, подготовляет крестовый поход, строит крепости, и Папа венчает Даниила «венцом королевским». Но попытки Даниила оказались тщетными. Папа не сдержал своих обещаний. Очевидно, с разделением церквей начинает вырастать стена между Россией и Ватиканом. Даниил был последним представителем Киевской Руси с ее рыцарскими преданиями и феодализмом. В то же время, когда Даниил заключил союз с Римом, на севере выдвигается первый представитель нарождающегося великорусского типа, святой князь Александр Невский. Ему приходится обороняться с двух сторон: разбив на западе меченосцев, он расчетливо ладит с ордой, начиная политику московских князей, возвышавшихся под покровительством Орды. Обладая в высокой степени великорусскими чертами, терпением, упорством и смирением. Александр религиозен не менее, чем киевские князья. Явившись в орду смиренным данником, он мужественно отказывается от поклонения идолам, чем вызывает восхищение самого хана, и оканчивает жизнь схимником. Многое изменилось с переходом гегемонии от Киева к Москве, но осталось неизменным и продолжало развиваться верховное руководительство церкви в делах государственных... Россия медленным и верным путем из системы феодальных княжеств идет к образованию империи типа империи Римской и Византийской. Церковный ореол Византии переходит на Москву, где деятельность епископа и князя так тесно сплетены, что управление является подчас чисто теократическим. Московский Кремль начинает обращать на себя взоры Ватикана, который предпринимает ряд попыток к церковному соединению с отдаленной столицей Рутенов. Благоприятный момент для соединения наступил с назначением на московскую митрополичью кафедру грека Исидора.

Исидор был вполне человеком Возрождения, гуманистом светского закала, поклонником унии и Рима. На флорентийском соборе он подписывает акт о соединении Москвы с Римом, причем несогласных с ним представителей русского духовенства заключает в оковы. Уже из этого поступка видно, чего могла ожидать далее русская церковь со стороны Ватикана. Можно только удивляться великодушию Василия Темного, который дал Исидору возможность бежать из Москвы и принять в Риме сан кардинала. Вмешательством Василия Россия спасена была от унии, от подчинения Риму, который переживал глубокий кризис: под предлогом гуманизма в Ватикане откровенно возрождалось античное язычество, тогда как Россия была хранительницей святоотеческого предания.

После неудачи Исидора Ватикан делает новую попытку ввести унию в России. После падения Константинополя, дочь Фомы Палеолога, Зоя, нашла себе приют в Риме. Папа надеялся, выдав ее замуж за

московского князя Ивана III, через ее влияние склонить Ивана к унии. Но он обманулся в расчетах. Зоя, вступившая на московский престол под именем Софии, всего менее была склонна действовать в духе католической пропаганды. Наоборот, она принесла с собою в Кремль византийские традиции, чем был нанесен последний удар остаткам русского феодализма. Иван начал править самодержавно и наконец закончил дело своих предшественников, сверг монгольское иго. В то же время София привезла с собою из Италии дух Возрождения, итальянских архитекторов, художников, мастеров и т. д.

Можно предположить, что она привезла с собою и рукописи греческие и латинские. Таким образом, было положено начало русского возрождения. Скоро из монастырей наших выйдет пророчество о Москве, как третьем Риме. Наконец Иван IV, с его гениальным умом, воспитанным на византийской литературе, примет титул царя и создаст себе искусственную генеалогию, возведя свой род к Октавиану Августу. Роль церкви так была значительна во все время развития московского государства, что явилась естественной перемена в титуле московского епископа: как равный в правах с главами восточных церквей, московский епископ при Феодоре Ивановиче принимает титул патриаршеский...

То, что современные нам историки рисуют как сплошное мракобесие, было на самом деле высокой культурой византийского типа. Строгий византизм Киевской Софии смягчился гением итальянского Возрождения в соборах Московского Кремля. Иван IV поставил себе роскошный памятник — собор Василия Блаженного, представляющий пестрое и восхитительное смешение стилей византийского и азиатского. Многовековое удаление от Запада, перенесение столицы к Востоку, порабощение монгольское — все это способствовало выработке особого религиозного типа, который и до наших дней остается по преимуществу типом русской святости. Этот московский идеал святости, конечно, страдает некоторой односторонностью, поскольку одни черты христианства, в силу исторических условий, развились в ущерб другим. Развитие человеческой личности было придавлено многовековым гнетом татар и самодержавием Москвы. Появляются смирение, покорность, черта прекрасная в деле религии, но в мирской жизни легко вырождающаяся в *отсутствие чувства собственного достоинства, в бездеятельность и лень.* Христианство, всегда имеющее две стороны, деятельную и созерцательную, делается по преимуществу созерцательным, в духе восточных религий. Соблюдение обрядов и почитание икон — существенная часть христианства — в силу косности, неподвижности и отсутствия новых впечатлений, вырождается в *суеверие, ханжество и идолопоклонство.* Смирение перед Богом вырождается в смирение перед сильными мира сего. Побеждается гордость, но за это вырастают другие, менее явные, но не менее гибельные пороки: *лживость и лицемерие.* Византийский аскетизм придушает естественные побуждения человеческой природы, но не умерщвленная, а только заглушенная, природа вступает на путь извращения и тайных пороков. Общая пришибленность, отсутствие интересов, отсутствие поприща для деятельности — все это угашает в человеке его человеческое достоинство, он начинает слабеть и впадает в скотское состояние.

Такова была картина Московской Руси, когда, по воле Провидения, Россия досталась в руки гениального царя, которому было суждено вдохнуть в Россию новую жизнь. Когда Россия утратила чувство солидарности с Европой, когда на фоне цареградского золота свершили великие подвиги отречения и безмолвия немногие избранные сосуды благодати, а вся мирская жизнь, вся проза жизни превратилась в сплошную грязь, пьянство и безделье, тогда на это поле, засеянное плевелами, пришел великий жнец, явился Петр. Своими могучими руками он принялся выдергивать плевелы, но выдернул и пшеницу. Объявив борьбу азиатскому образу, который приняла Россия, Петр подрезал корни той силы, которая в течение стольких веков двигала жизнь русского народа, он превратил церковь в отрасль государственного управления.

Колоссальный образ Петра заслонил другую более скромную фигуру, фигуру его отца, тишайшего царя Алексея Михайловича. Между тем, уже Алексей Михайлович вступил на путь реформы и раскрыл двери Западу. При нем Россия была готова вступить на свой прежний путь, путь проложенный князьями Киева. Не покидая византийского своего облика. Московский двор перестал бояться гостей с Запада.

Алексей Михайлович был культурнее и тоньше своего великого сына. Петр был талантливый инженер и администратор, но в вопросах культуры он «рубил с плеча», по-мужицки. Алексей Михайлович более приближался по своему типу к королям западных дворов. С большим для того времени образованием, со знанием философии и богословия, с утонченным художественным вкусом, который проявился в прекрасном стиле его писем, Алексей Михайлович был глубокий церковник и мис-

тик. Соблюдая все уставы, он не был человеком обряда и формы, чем выгодно отличался от большинства своих современников. Его церковность постоянно согревалась горевшим в нем мистическим огнем.

Он умел окружить себя людьми талантливыми и образованными. Тот кружок грекофилов, из которого вышла церковная реформа Никона, подготовлял коренное перерождение и обновление церкви, застывшей в неподвижных формах. Так, неподвижность и косность, которой всегда отличалась Москва, была преодолеваема наплывом культурных сил с юго-запада. Киевские монахи работали в новоучрежденной славяно-греко-латинской академии. Отметим два течения при дворе: греческое, во главе которого стоял Епифаний Славеницкий, и латинское, во главе которого стоял Симеон Полоцкий. Прилив культурных сил с юго-запада вызвал жестокую реакцию на диком востоке и севере: появился раскол.

В то время Малороссия, тяготевшая попеременно то к Польше, то к Москве, окончательно примкнула к Москве. Алексей Михайлович обещал грекам освобождение от турецкого ига. Для теократически настроенного государя, конечно, желанен был престол Византии.

Понятия *церкви, реформы, просвещения* при Алексее Михайловиче не исключали друг друга, а восполняли. Не то было при его сыне. Исходя из правильной идеи приобщения России к западной цивилизации, встретив противодействие в некоторых лицах церковных. Петр обошелся с церковью слишком просто и самовластно. Дав ход таким сомнительным лицам, как Феофан Прокопович, он начал борьбу уже не с ханжеством и суеверием, а с подлинными заветами православия. Как натура примитивная и грубая, Петр в противоположность своему отцу, был настроен несколько рационалистически. Если в до петровской Руси созерцательно-аскетический идеал вытеснил собою другие идеалы христианства, то Петр склонен был понимать всякое монашество, как бегство от службы и тунеядство. Запрещено было просить милостыню — дело неслыханное в Киевской и Московской Руси, всегда помнившей завет Спасителя о нищих. Если при благочестивом Алексее Михайловиче в раскол ушли только крайне упорные элементы общества, то при деятельности Феофана Прокоповича массами уходили в раскол сравнительно умеренные люди, не желавшие изменять вере отцов. Меры, которые принимались против них, всего менее можно было назвать европейскими, и они показали, как сильна была в Петре та азиатская, варварская закваска, которую он думал истребить в России.

И вот, в результате деятельности Петра, Россия в смысле духовной культуры, представляет одни развалины. Под влиянием страшного вывиха, подобного которому не приходилось испытывать никакому другому народу, Россия оказалась разбитой на две части, во всем противоположные друг другу: народ, невежественный, но сохранивший идеалы православия, и двор, общество, без всякой религии, без всякой традиции, жалкий и безобразный сколок немецких Версалей, где правили такие сомнительные особы, как Екатерина I-я и Анна Иоановна, отдав Россию на жертву немецким паразитам, фаворитам, временщикам.

Век Елизаветы и Екатерины II-ой был первым пробуждением национального чувства, после того обморока, в который оно было повергнуто при наследниках Петра. Что-то русское зазвучало в стихах первых наших поэтов Ломоносова и Державина, но все же они пели еще с чужого голоса. Православие — вера русская, вера народная — лежало разбитое, обесславленное. Если Державин обращался к религиозной поэзии, то его оды кажутся списком с немецких од.

Величие и слава Екатерининского века — слава «просвещенного абсолютизма». Относительно церкви, вздохнувшей было при набожной Елизавете, Екатерина продолжала и усиливала политику Петра I-го. За противоречия правительственным мерам видные пастыри церкви затерзывались по тюрьмам. Все привилегии получило дворянство, ушедшее в подражание Западу и потерявшее национальный облик. Народ, церковь — были парализованы. Но в эту эпоху гонения православие безмолвно и твердо копило свои силы. Забитое, заглушенное в официальных сферах, оно все ярче разгоралось в недрах темного, нищего народа; промчится полвека, и оно встало, заговорило, оно нашло своих пророков. Первые, кто заговорил от лица народа, кто бросил вызов казенному Петербургу, были Пушкин и Гоголь...

Мы проследили процесс постепенного *овосточивания* России. Небольшое европейское государство, заключенное между Карпатами и Днепром, раскидывается далеко на восток, делается скорее азиатским, чем европейским, пока, наконец, история не останавливает этого движения России к востоку, движения стихийного и бессознательного. Происходит роковая катастрофа на Дальнем Востоке, и после нее десять лет разложения русской жизни. Но вот Россия оказывается во главе европейской коалиции, с честью играет свою роль, и позор своего поражения на Дальнем Востоке искупает трофеями на Западе. Самая коренная русская область, Галиция. Галицкая Русь возвращается

к нам; будущее нашей культуры тесно связывается с юго-западом. Юго-запад России — Литва, Польша. Украина и Галиция — в близком будущем должен играть видную и благодарную роль, прежде всего роль религиозную.

Печатается по изданию: Сергей Соловьев. Богословские и критические очерки. Собрание статей и публичных лекций. М., 1916. Стр. 86—99, 101.

Л. Н. Толстой

Наука и искусство так же тесно связаны между собой, как легкие и сердце, так что если один орган извращен, то и другой не может правильно действовать.

Наука истинная изучает и вводит в сознание людей те истины, знания, которые людьми известного времени и общества считаются самыми важными. Искусство же переводит эти истины из области знания в область чувства. И потому если путь, по которому идет наука, ложен, то также ложен будет и путь искусства. Наука и искусство подобны тем баркам с завозным якорем, так называемым машинам, которые прежде ходили по рекам. Наука, как те лодки, которые завозят вперед и закидывают якоря, приготавливает то движение, направление которого дано религией, искусство же, как тот ворот, который работает на барке, подтягивает барку к якорю, совершает самое движение. И потому ложная деятельность науки неизбежно влечет за собой столь же ложную деятельность искусства.

Как искусство вообще есть передача всякого рода чувств, — но искусством, в тесном смысле этого слова, мы называем только то, которое передает чувства, признаваемые нами важными, — так и наука вообще есть передача всех возможных знаний, — но наукой, в тесном смысле этого слова, мы называем только ту, которая передает знания, признаваемые нами важными.

Определяет же для людей степень важности как чувств, передаваемых искусством, так и знаний, передаваемых наукой, религиозное сознание известного времени и общества, то есть общее понимание людьми этого времени и общества назначения их жизни.

То, что более всего содействует исполнению этого назначения, то изучается более всего и считается главной наукой; то, что менее, то менее и считается менее важной наукой; то, что совсем не содействует исполнению назначения человеческой жизни, то вовсе не изучается, или если и изучается, то это изучение не считается наукой. Так это было всегда, так должно быть и теперь, потому что таково свойство человеческого знания и человеческой жизни. Но наука высших классов нашего времени, не только не признавая никакой религии, но считая всякую религию только суеверием, не могла и не может сделать этого.

И потому люди науки нашего времени утверждают, что они равномерно изучают *все*, но так как всего слишком много (все — это бесконечное количество предметов) и равномерно изучать всего нельзя, то это только утверждается в теории; в действительности же изучается не все и далеко не равномерно, а только то, что, с одной стороны, нужнее, а с другой — приятнее тем людям, которые занимаются наукой. Нужнее же всего людям науки, принадлежащим к высшим классам, удержать тот порядок, при котором эти классы пользуются своими преимуществами; приятнее же то, что удовлетворяет праздной любознательности, не требует больших умственных усилий и может быть практически применяемо.

И потому один отдел наук, включающий в себя богословие, философию, примененную к существующему порядку, такую же историю и политическую экономию, занимается преимущественно тем, чтобы доказывать то, что существующий строй жизни есть тот самый, который должен быть, который произошел и продолжает существовать по неизменным, не подлежащим человеческой воле законам, и что поэтому всякая попытка нарушения его незаконна и бесполезна. Другой же отдел — науки опытной, включающий в себя математику, астрономию, физику, химию, ботанику и все естественные науки, занимается только тем, что не имеет прямого отношения к жизни человеческой, что любопытно и из чего могут быть сделаны выгодные для жизни людей высших классов приложения. Для оправдания же этого выбора предметов изучения, которое сделали люди науки нашего времени соответственно своему положению, они придумали, совершенно подобно теории искусства для искусства, теорию науки для науки.

Как по теории искусства для искусства выходит, что занятие всеми теми предметами, которые нам нравятся, есть искусство, так и по теории науки для науки изучение предметов, которые нас интересуют, есть наука.

Так что одна часть науки, вместо изучения того, как должны жить люди, чтобы исполнить свое назначение, доказывает законность и неизменность дурного и ложного существующего строя жизни; другая же — опытная наука — занимается вопросами простой любознательности или техническими усовершенствованиями.

Первый отдел наук вреден не только тем, что он запутывает понятия людей и дает ложные решения, но еще тем, что он существует и занимает место, которое должна бы занять истинная наука. Он вреден тем, что всякому человеку, для того чтобы приступить к изучению важнейших вопросов жизни, необходимо прежде решения их еще опровергать те веками нагроможденные и всеми силами изобретательности ума поддерживаемые постройки лжи по каждому из самых существенных вопросов жизни.

Второй же отдел — тот самый, которым так особенно гордится современная наука и который многими считается единственной настоящей наукой, — вреден тем, что отвлекает внимание людей от предметов действительно важных к предметам ничтожным, и, кроме того, прямо вреден тем, что при том ложном порядке вещей, который оправдывается и поддерживается первым отделом наук; большая часть технических приобретений этого отдела опытной науки обращается не на пользу, а на вред человечеству.

Ведь только людям, посвятившим на это изучение свою жизнь, кажется, что все те открытия, которые делаются в области естественных наук, суть дела очень важные и полезные. Но это кажется этим людям только потому, что они не глядят вокруг себя и не видят того, что действительно важно. Стоит им только оторваться от того психологического микроскопа, под которым они рассматривают изучаемые предметы, и взглянуть вокруг себя, чтобы увидеть, как ничтожны все, доставляющие им такую наивную гордость, знания, — не говорю уже о воображаемой геометрии, спектральном анализе Млечного Пути, форме атомов, размерах черепов людей каменного периода и т. п. пустяках, но даже и знания о микроорганизмах, икс-лучах и т. п., в сравнении с теми знаниями, которые мы забросили и отдали на извращение профессорам богословия, юриспруденции, политической экономии, финансовой науки и др. Стоит нам только оглянуться вокруг себя, и мы увидим, что свойственная настоящей науке деятельность не есть изучение того, что случайно заинтересовало нас, а того, как должна быть учреждена жизнь человеческая, — те вопросы религии, нравственности, общественной жизни, без разрешения которых все наши познания природы вредны или ничтожны.

Мы очень радуемся и гордимся тем, что наша наука дает нам возможность воспользоваться энергией водопада и заставить эту силу работать на фабриках, или тому, что мы пробили туннели в горах и т. п. Но горе в том, что эту силу водопада мы заставляем работать не на пользу людей, а для обогащения капиталистов, производящих предметы роскоши или орудия человекоистребления. Тот же динамит, которым мы роем горы, чтобы пробивать в них туннели, мы употребляем для войны, от которой мы не только не хотим отказаться, но которую считаем необходимою и к которой не переставая готовимся.

Если же мы теперь умеем привить предохранительный дифтерит, найти Х-лучами иголку в теле, выправить горб, вылечить сифилис, делать удивительные операции и т. п., то и этими приобретениями, будь они даже неоспоримы, мы не стали бы гордиться, если бы мы вполне понимали действительное значение настоящей науки. Если бы хоть 1/10 тех сил, которые тратятся теперь на предметы, простого любопытства и практического применения, тратились на истинную науку, учреждающую жизнь людей, то у большей половины теперь больных людей не было бы тех болезней, от которых вылечивается крошечная часть в клиниках и больницах; не было бы воспитанных на фабриках худосочных горбатых детей, не было бы вырождения целых поколений, не было бы проституции, не было бы сифилиса, не было бы убийства сотен тысяч на войнах, не было бы, как теперь, смертности 50 процентов детей, не было бы тех ужасов безумия и страданий, которые теперешняя наука считает необходимым условием человеческой жизни.

Мы так извратили понятие науки, что людям нашего времени странно кажется упоминание о таких науках, которые бы сделали то, чтобы не было смертности детей, не было бы проституции, сифилиса, не было бы вырождения целых поколений и массового убийства людей. Нам кажется, что наука только тогда наука, когда человек в лаборатории переливает из склянки в склянку жидкости, разлагает спектр, режет лягушек и морских свинок, разводит на особенном научном жаргоне смутные, самому ему полупонятные теологические, философские, исторические, юридические, политико-экономические кружева условных фраз, имеющих целью показать, что то, что есть, то и должно быть.

Но ведь наука, настоящая наука, — такая наука, которая действительно заслуживала бы то уважение, которого теперь требуют себе люди

одной, наименее важной части науки, вовсе не в этом, — настоящая наука в том, чтобы узнать, чему должно и чему не должно верить, — узнать, как должно и как не должно учредить совокупную жизнь людей: как учредить половые отношения, как воспитывать детей, как пользоваться землей, как возделывать ее самому без угнетения других людей, как относиться к иноземцам, как относиться к животным и многое другое, важное для жизни людей.

<...> Искусство не есть наслаждение, утешение или забава; искусство есть великое дело. Искусство есть орган жизни человечества, переводящий разумное сознание людей в чувство. В наше время общее религиозное сознание людей есть сознание братства людей и благо их во взаимном единении. Истинная наука должна указать различные образы приложения этого сознания к жизни. Искусство должно переводить это сознание в чувство.

Задача искусства огромна: искусство, настоящее искусство, с помощью науки руководимое религией, должно сделать то, чтобы то мирное сожительство людей, которое соблюдается теперь внешними мерами, — судами, полицией, благотворительными учреждениями, инспекциями работ и т. п., — достигалось свободной и радостной деятельностью людей. Искусство должно устранять насилие.

И только искусство может сделать это.

Все то, что теперь, независимо от страха насилия и наказания, делает возможною совокупную жизнь людей (а в наше время уже огромная доля порядка жизни основана на этом), все это сделано искусством. Если искусством могли быть переделаны обычаи так-то обращаться с религиозными предметами, так-то с родителями, с детьми, с женами, с родными, с чужими, с иностранцами, так-то относиться к старшим, к высшим, так-то к страдающим, так-то к врагам, к животным — и это соблюдается поколениями миллионов людей не только без малейшего насилия, но так, что этого ничем нельзя поколебать, кроме как искусством, — то тем же искусством могут быть вызваны и другие, ближе соответствующие религиозному сознанию нашего времени обычаи. Если искусством могло быть передано чувство благоговения к иконе, к причастию, к лицу короля, стыд перед изменой товариществу, преданность знамени, необходимость мести за оскорбление, потребность жертвы своих трудов для постройки и украшения храмов, обязанности защиты своей чести или славы отечества, то тоже искусство может вызвать и благоговение к достоинству каждого человека, к жизни каждого животного, может вызвать стыд перед роскошью, перед насилием, перед местью, перед пользованием для своего удовольствия предметами, которые составляют необходимое для других людей: может заставить людей свободно и радостно, не замечая этого, жертвовать собою для служения людям.

Искусство должно сделать то, чтобы чувства братства и любви к ближним, доступные теперь только лучшим людям в обществе, стали привычными чувствами, инстинктом всех людей. Вызывая в людях, при воображаемых условиях, чувства братства и любви, религиозное искусство приучит людей в действительности, при тех же условиях, испытывать те же чувства, проложит в душах людей те рельсы, по которым естественно пойдут поступки жизни людей, воспитанных искусством. Соединяя же всех самых различных людей в одном чувстве и уничтожая разделение, всенародное искусство воспитывает людей к единению, покажет им не рассуждением, но самою жизнью радость всеобщего единения вне преград, поставленных жизнью.

Назначение искусства в наше время — в том, чтобы перевести из области рассудка в область чувств истину о том, что благо людей в их единении между собою, и установить на место царствующего теперь насилия то царство божие, то есть любви, которое представляется всем нам высшей целью жизни человечества.

Может быть, в будущем наука откроет искусству еще новые, высшие идеалы, и искусство будет осуществлять их; но в наше время назначение искусства ясно и определенно. Задача христианского искусства — осуществление братского единения людей.

Толстой Л. Н. Что такое искусство? // Собр. соч. В 20 т. Т. 15. М., 1964., Стр. 220—231.

Г. Г. Шпет

ПУТИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Из переписки Густава Шпета

<15 февраля 1920>

Я все спасался в «будущее» и не хотел допускать такого обобщения, которое история могла бы опровергнуть. Больше всего я цеплялся за Пушкина. Сегодня и с этим покончено.

Где в нем русский «дух»? Его творчество есть именно его творчество, — гения, не выросшего из русского духа, а лишь восприни-

мавшего в себя этот дух, и что он сказал бы, если бы воспринял его до конца? А вот где подлинный русский дух: как Пушкина у нас воспринимали? Ведь единственно честное русское восприятие у Писарева: бесполезен, и не нужно его. В остальном или ложь, — Пушкин ли бесполезен?!.. или лицемерие, — какая еще нация способна на такое лицемерие? Пушкина признаем, потому что и просвещенные мореплаватели так делают — признают, хотя и бесполезно... Уйти, уйти!...

И в то же время я чувствую, что все мои диатрибы по поводу русской утилитарности и моральности — из того же русского духа, — желание «исправить», что я сам им отравлен, и что, может быть, во всяком другом месте я и не прилажусь...

<Февраль 1920>

— Что Пушкин, Madame, случайность, это — очевидно, ибо неслучайность — Толстой не был убит на дуэли в 37 лет. Чей-нибудь острый ум возразит, может быть, мне: Писарева в 25 лет дядька морской утянул к себе за ногу! Справедливо-с — для доказательства истинной, как Вы изволите, русскости его, ибо на его место всплыло 400 пузырей, и не переводятся Писаревы на святой Руси, а Пушкина тайком — чтоб не очень много народу на похоронах было — хоронили.

Впрочем, может, Ваше возмущенье уменьшится, если добавлю, что в таком же смысле и Шекспир не национален... Нет, вру, как же это я? Шекспир — и национален... Позвольте, какой бы пример? Вот, Данте — более подходит... А «русская философия» вполне возможна, потому что ежели Пушкин — случаен, то не значит, что Чернышевский и Писарев тоже случайны.

Позвольте, это кто же и о ком писал: ...ce mepris cynique pour pensee et la dignite de l'homme, ... — о себе он, что ли, а не о Писареве, Уварове, Булгарине? Да-с, Булгарин, этот паршивый отброс польщизны нюхнул и сразу уловил, где Русью пахнет. Но его-то и отвергала русская интеллигенция, скажете. Да — оппозиционная, потому что она имела своих Тумариных, которые из русских бурс, как тараканы, лезли во все оппозиционные журналы, а правительственная интеллигенция принимала своего Фаддея Булгарина. Пушкин — великая, величайшая случайность!

Хотите знать, какая была бы Россия, если бы Пушкин был не случайностью, то есть если бы Россия устроилась по Пушкину? Прочтите внимательно, взвешивая каждую букву и каждый тон между буквами, его крошечные заметки об аристократии. Теперь, какая же в России была аристократия — кровная и «литературная»? Иван Грозный удушил, сколько мог, во имя, заметьте, народа; Петр доконал, заметьте, для блага народа; таким образом было прикончено «норманское», теперь пошло немецкое, которое прикончили во имя народа, — кто кончал? Славянофилы, народники, либералы! Разве не замечательно, что все они сходились на одном: на понимании «народа», как плебса, низов, Антонов Горемык, кумира Львовых-Рогачевских... Где же это видано? Интеллигенция отказалась от себя во имя темной черни, да это считала своей величайшей добродетелью!

Чем же определяется народ и народность — умом, образованием, культурою или тьмою, невежеством? Ну, конечно, добрая и глубокая душа! Можно себя цитировать? Из записной книжки: «В России доброго человека ставят выше образованного, и откровенность ценят больше, чем воспитанность. Поэтому добрый и откровенный невежда здесь может производить чудеса, быть правителем, главнокомандующим, пророком, магистром elegantiarum, — он не может быть только лицом высокого духовного сана — для этого откровенность должна быть заменена плутовством и ехидством».

Ну, так вот, всякий народ определяется его аристократией, то есть умом, культурою, воспитанностью, и только у нас — добродетелью мужичка, — как всякая армия определяется достоинством штаба, и только у нас — «выносливостью» солдата. И это — Пушкин?

Не зиждется ли вся «народность» Пушкина на анекдоте об его «няне»? Конечно, и тут есть смысл не только слюняво-сентиментальный. Но что видел Пушкин в сказках «народного творчества»? Пережиток давней, давней аристократии — вот это создавшей когда-то! Может быть, это была аристократия Владимира святого, может, еще более ранняя, но не «демос» же творил это! Демос Владимира, если не был бессловесен, не понимая, скоморошничал, повторял то, что велось еще более древней аристократией, но все-таки аристократией. В аристократизме есть романтизм, и Пушкин любовался и понимал то, что сама няня не понимала, как понимаем мы некоторые речения детей, повторяющих и не понимающих то, что не ими создано, но что какой-то стороной влезло в их душу. Пушкин также хорошо понимал бы, — и понимал, — няню и шотландскую, и польскую, и сербскую.

Пушкин сочинил Годунова — ум, побежденный тьмою. Ну, конечно, сейчас: а «мальчики кровавые»? Да, что же они? Разве не тоже: добрую душу загубил? Заметьте, и на самом деле легенда не говорит:

царевич был умен, образован, увел бы Россию вперед, нет, это уступается Годунову, а он был добр, тих, ласков...

Пушкин такая же случайность, как и Петр. И дух наш определяется не Петром и Пушкиным, а отношением к ним. Если бы не необходимость писать другие вещи, я после русской философии написал бы очерк русской культуры и духа русского, проследив, как понимали у нас Пушкина и как к нему относились, и это на фоне всей нашей умственной и художественной жизни — по дороге философии теперь накопляются материалы, и это очень увлекательно, — я бы и больше собрал, если бы не боялся отвлечься еще больше, чем отвлекаюсь все время.

NB! В пояснение самого Годунова: убийство Дмитрия — его личная трагедия, а не национальная его характеристика. Тут трагедия, потому что Годунова вел на трон разум, Годунов спешил, хотел дойти своим «умом» и убрал Дмитрия. Напрасно, ибо Дмитрий все равно умер бы, сам, ибо Годунову «суждено» было быть царем.

Неизвестный Шпет. «Русская мысль». Париж, № 4269, 13 мая 1999 г.

ПОЭЗИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Искусство не есть жизнь, и философия не есть жизнь. Никакого логического вывода из этих отрицаний сделать нельзя. Но если всмотреться в смысл этих отрицаний, то их положительное значение раскрывается скоро. Жизнь есть только материал и искусства, и философии, следовательно, жизнь есть только отвлеченность. Философия же — последняя, конечная в задании и бесконечная в реальном осуществлении конкретность; искусство — именно потому, что оно искусство, а не уже-бытие, творчество, а не созданность — есть предпоследняя, но все же сквозная конкретность. Философия может быть предпоследнею конкретностью, и тогда она — искусство, а искусство, проницающее последнюю конкретность, есть уже философия. Так, искусство как философия есть философия как искусство — и следовательно, пролом в стене между искусством и философией.

Философия есть искусство, и искусство есть философия — две истины, вовсе не получающиеся путем взаимного формального обращения. Оба утверждения реально независимы и самобытны. Философия есть искусство как высшее мастерство мысли, творчество красоты в мысли — величайшее творение; изображение безобразного, украшение безобразного, творение красоты из небытия красоты. Философия есть искусство, т. е. она начинает существовать «без пользы», без задания, «чисто», — в крайнем случае, разве, лишь в украшающем «применении».

Теперь искусства — органы философии. Тут особенно ясно видно бессмыслие синтеза искусств: что такое «синтез» рук, ног и головы? — кровавая каша из мышц, нервов, костей. Но что такое живопись в поэзии, поэзия в музыке и т. п.? — То же, что ходить на руках, обнимать ногами, целовать теменем... Цирковой фокус, если говорят всерьез. В действительности — лишь метафора. Столько же общего между музыкальностью поэзии, изобразительностью и осмысленностью музыки, поэтичностью картины — сколько его вообще между произвольно подобранными омонимами, между часом грозным и часом пополудни, между талантом, зарытым в землю, и талантом гробокопателя, между гробокопателем и клоуном.

Смешным делом занимается модерн-поэтика, перенося в поэзию музыкальные аналогии. Только при готтентотском дворе можно было бы исполнять музыкальную пьесу, написанную по правилам Буало, Батте и Брюсова. Поэзия как «синтез» музыки и смысла есть синтез паутины и меда. Как может смысл делать музыку? Смысл не делает музыки — музыка убивает смысл — тон калечит поэзию.

• Поэзия исключает музыку, музыка — поэзию.

• Почему?

• Потому что их хотят соединить!

Искусства — органы философии; философия нуждается не только в голове, также и в руках, глазах и в ухе, чтобы осязать, видеть, слышать. Пора перестать ходить на голове и аплодировать (футуризму) ушами!

Когда музыкальная внешность — вся музыка непосредственно только внешность — убивает смысл в поэзии, хватаются за живописность, за «образ». Образ не на полотне — только «образ», метафора; поэтические образы — фигуры, тропы, внутренние формы. Психологи сделали поэтике плохой дар, истолковав внутреннюю форму как образ — зрительный по преимуществу. Утверждение, что внутренняя форма живописный образ, есть ложь. Зрительный образ мешает поэтическому восприятию. Принимать зрительный образ за поэтический — то же, что считать всякое созерцание, всякую интуицию зрительною.

Напрягаться к зрительному образу «памятника нерукотворного» или «огненного глагола», любого «образа», любого символа — где формы не зрительны, а фиктивны — значит, напрягаться к непониманию и к невосприятию поэтического слова.

Бывает и есть, конечно, и музыкальная внутренняя форма; без нее музыки не было бы. Но это не оправдывает сведения поэзии к музыкальности. Доказательство — история. Каждая поэзия имеет своих «музыкантов», сама она, каждая, своих и назовет, когда требуются примеры. Но поэтов поэзия знает и не только «своих», а просто всех для всех.

Нужны поэты в поэзии, и как не нужны в поэзии музыканты, так не нужны и живописцы. Живописная поэзия родилась на заборе, там и место ей.

Внутренняя форма, «образ», созерцание, интуиция бывают также умными. Тут начинается искусство как философия, перевал к последней конкретности, тут кончается вместе псевдофилософия и псевдоискусство, кончаются, для имеющих глаза и уши, допрометеевские сумерки…

Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты.

Глава VIII

ЗАПАД, ВОСТОК, РОССИЯ В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР

К. С. Аксаков

Русская история совершенно отличается от Западной Европейской и от всякой другой истории. Ее не понимали до настоящего времени, потому что приходили к ней с готовыми историческими рамками, заимствованными у Запада и хотели ее туда насильно втискать, потому что хотели ее учить, а не у нее учиться; одним словом, потому, что позабыли свою народность и потеряли самобытный русский взгляд... Были патриоты на Западный лад, им хотелось бы увидать в Русской истории всех Западных героев, все Западные славные дела, и они раскрашивали Русскую историю иностранными красками: дело, разумеется, не клеилось, и история только обезображивалась...

Русская история, в сравнении с историей Запада Европы, отличается такой простотой, что приведет в отчаяние человека, привыкшего к театральным выходкам.

Русский народ не любит становиться в красивые позы; в его истории вы не встретите ни одной фразы, ни одного красивого эффекта, ни одного яркого наряда, какими поражает и увлекает вас история Запада, личность в Русской истории играет вовсе не большую роль; принадлежность личности — необходимо гордость, а гордости и всей обольстительной красоты ее — и нет у нас... Не от недостатка сил и духа, не от недостатка мужества возникает такое кроткое явление! Народ Русский, когда бывал вынужден обстоятельствами явить свои силы, обнаруживал их в такой степени, что гордые и знаменитые храбростью народы, эти лихие бойцы человечества, падали в прах перед ним, смиренным, и тут же, в минуту победы, дающим пощаду. Смирение, в настоящем смысле, несравненно большая и высшая сила духа, чем всякая гордая, бесстрашная доблесть... Но Русский народ не впал и в другую гордость, в гордость смирения, в гордость Верою, т. е. он не возгордился тем, что он имеет Веру. Нет, это народ христианский в настоящем смысле этого слова, постоянно чувствующий свою греховность... Да не подумают, чтобы я считал историю Русскую историей народа святого... Нет, конечно это народ грешный (безгрешного народа быть не может), но постоянно, как христианин, падающий и кающийся, — не гордящийся грехами своими, не имеющий именно тех блестящих суетных сторон, той славы, величания и гордости земной других народов, которые показывают уже не христианский путь... Сравнение Русской земли с Западом в настоящее время необходимо: 1) Потому, что поклонники Запада и порицатели Русской жизни на него указывают и непременно вызывают нас на то же самое. 2) Потому, что у нас теперь и вообще господствует Западная точка воззрения на жизнь и на историю, почему отделение Русской жизни от Запада, ее отличие, выставлять необходимо. 3) Наконец, потому, что Россия подверглась сильно влиянию Запада, что часть Русской земли, именно те сословия, которые считаются передовыми, пользуются преимуществами, вла-стью и богатством, пошли на Западный путь; потому что Запад вошел и в Россию, находится и в ней, если не перерождая, то искажая Русских людей, увлекая их за собой, делая их жалкими себе и своей лжи подражателями, отрывая их от самобытности, от их родных, святых начал...

Страшные преступления Запада, его превосходящее всякую меру зверство, предательство, всевозможные гнусности составляют едва ли не противоположность к темной стороне истории Русской. В Русской истории встречаются преступления, но они лишены этого страшного, нечеловеческого характера, по которому человек становится в разряд животных, как новый совершеннейший вид его и которым отличаются кровавые дела Запада... Есть падения, пороки, но они не лишены человеческого характера, и если встречается злодейство, то впечатление, производимое им, показывает как живо в Русской земле человеческое чувство...

Запад весь проникнут ложью внутренней, фразой и эффектом, он постоянно хлопочет о красивой позе, картинном положении. Картинка для него все. Покуда он был молод, картинка была еще хороша и красива сама по себе... Но когда молодость его прошла, когда исчезли кипящие силы жизни и осталась одна только картинка, одна фраза, даже без пылкости юношеской, тогда это становится в высшей степени жалким, и сказать ли? — отвратительным явлением... Скука, и безучастие, отсутствие энергии во всех кровопролитиях и смятениях. Старческие мечты Запада, мечты, лишенные своей единственной правды, кипения молодой крови... которыми он разгорячал себя так долгое время, подействовали на него, как раздражительное средство и привели в механическое движение его ослабевший организм...

Из могучей земли, могучей более всего Верой и внутренней жизнью, смирением и тишиной. Петр захотел образовать могущество и славу земную ...оторвать Русь от родных источников ее жизни... втолкнуть Русь на путь Запада... путь ложный и опасный. Петр подчинил Россию влиянию Запада; всем известное подражание Западу доходи-

ло до неистовства. От Запада Россия принимала все, начиная от начал до результатов, от образа мыслей до языка и покроя платья... Но — благодарение Богу, — не вся Россия, а только часть пошла этим путем. Только часть России оставила путь смирения и, следовательно, Веры, — в делах по крайней мере. Но эта часть сильна и богата, от нее зависит другая, не изменившая Вере и земле родной... Слава Богу, и среди этой части, изменившей родной земле, возникла мысль, что надо воротиться к началам родной земли, что путь Запада ложен, что постыдно подражание ему, что Русским надо быть Русскими, идти путем Русским, путем Веры, смирения, жизни внутренней, надо возвратить самый образ жизни, во всех его подробностях, на началах этих основанный, и следовательно надо освободиться совершенно от Запада, как от его начала, так и от направления, от образа жизни, от языка, от одежды, от привычек, обычаев его, именно от этого света и светскости, вошедших к нам, одним словом, от всего, что запечатлено печатью его духа, что вытекает даже как малейший результат из его направления!

Печатается по изданию: Полное собрание сочинений Константина Сергеевича Аксакова. Т. 1. Сочинения исторические. М., 1861. Стр. 2—4, 7—9, 17—24.

В. Г. Белинский

Мы, русские, беспрестанно упрекаем самих себя в холодности ко всему родному, в равнодушии ко всему отечественному, русскому... Что такое любовь к своему без любви к общему? Что такое любовь к родному и отечественному без любви к общечеловеческому? Разве русские сами по себе, а человечество само по себе? Сохрани бог!.. Только какие-нибудь китайцы особны и самостоятельны в отношении к человечеству; но потому-то они и представляют собою карикатуру, пародию на человечество, и человечество отвращается от братства с ними. Но и китайцы еще не пример в этом вопросе, потому что было время, когда и китайцы были связаны с человечеством, выразив собою первый момент его сознания в форме гражданского общества; этому и обязаны они своим дивным государственным устройством, в котором все определено и ничего не оставлено без сознания и которое теперь потому только смешно, что, лишенное движения, представляет собою как бы окаменевшее прошедшее, или египетскую мумию давременного общества. Нет, здесь в пример идут разве какие-нибудь якуты, буряты, камчадалы, калмыки, черкесы, негры, которые действительно ничего общего с человечеством не имели, которых человечество не признает живою, кровною частию самого себя и для которых, может быть, есть только будущее... Итак, разве Петр Великий — только потому велик, что он был *русский*, а не потому, что он был также *человек* и что он более, нежели кто-нибудь, имел право сказать о самом себе: *я человек, — и ничто человеческое не чуждо мне?* Разве мы можем сказать о себе, что любим Петра и гордимся им, если мы не любим Александра Македонского, Юлия Цезаря, Наполеона, Густава Адольфа, Фридриха Великого и других представителей человечества? Что он к нам ближе всех других, что мы связаны с ним более родственными, более, так сказать, кровными узами — об этом нет и спора, это истина святая и несомненная; но все-таки мы любим и боготворим в Петре не то, что должно или может принадлежать только собственно русскому, но то общее, что может и должно принадлежать всякому человеку, не по праву народному, а по праву природы человеческой. *Гений*, в смысле превосходных способностей и сил духа, может явиться везде, даже у диких племен, живущих вне человечества; но *великий человек* может явиться только или у народа, уже принадлежащего к семейству человечества, в историческом значении этого слова, или у такого народа, который миродержавными судьбами предназначено ему, как, например, Петру, ввести в родственную связь с человечеством. И потому-то есть разница между великими людьми человечества и гениями племен и, так сказать, *заштатных народов*; есть великая разница между Александром Македонским, Юлием Цезарем, Карлом Великим, Петром Великим, Наполеоном — и между Аттилою, Чингисом, Тамерланом: первые должны называться *великими людьми*, вторые — *les grands kalmuks*...[1]

Записные наши исторические критики заняты вопросом «откуда пошла Русь» — от Балтийского или от Черного моря. Им как будто и нужды нет, что решение этого вопроса не делает ни яснее, ни занимательнее баснословного периода нашей истории. Норманны ли забалтийские или татары запонтийские — все равно: ибо если первые не внесли в русскую жизнь европейского элемента, плодотворного зерна всемирно-исторического развития, не оставили по себе никаких следов ни в языке, ни в обычаях, ни в общественном устройстве, то стоит

[1] Великие калмыки (монголы) *(франц.)*.

ли хлопотать о том, что норманны, а не калмыки пришли княжити над словены; если же это были татары, то разве нам легче будет, если мы узнаем, что они пришли к нам из-за Урала, а не из-за Дона, и вступили в словенскую землю правою, а не левою ногою?.. Ломать голову над подобными вопросами, лишенными всякой существенной важности, которая дается факту только мыслию, — все равно, что пускаться в археологические изыскания и писать целые томы о том, какого цвета были доспехи Святослава и на которой щеке была родинка у Игоря... Даже и собственно история московского царства есть только введение, разумеется, несравненно важнее первого, — введение в историю государства русского, которое началось с Петра. В этом введении встречаются интересные лица, сильные и могучие характеры, даже драматические положения целого народа: но все это имеет чисто человеческий, а не исторический интерес; все это так же интересно в русской истории, как и в истории всякого другого народа во всех пяти частях света. История есть фактическое жизненное развитие общей (абсолютной) идеи в форме политических обществ. Сущность истории составляет только одно разумно необходимое, которое связано с прошедшим, и в настоящем заключает свое будущее. Содержание истории есть общее: судьбы человечества. Как история народа не есть история миллионов отдельных лиц, его составляющих, но только история некоторого числа лиц, в которых выразились дух и судьбы народа, — точно так же и человечество не есть собрание народов всего земного шара, но только нескольких народов, выражающих собою идею человечества...

Чтоб лучше показать, какая разница между интересным характером народа, не жившего жизнию человечества, и интересным характером всемирно-исторического народа, сравним Иоанна Грозного и Людовика XI. Оба они — характеры сильные и могучие, оба ужасны своими делами: но Иоанн Грозный — важное лицо только для частной истории России: он довершил уничтожение уделов, окончательно решил местный вопрос, многозначительный только для России, — между тем как тирания Людовика XI имела великое значение для Франции и, следовательно, для Европы: Людовик нанес ужасный удар феодализму, сколько можно было сосредоточил государство, поднял среднее сословие, установил почты, хитрою и коварною своею политикою отстоял Францию от Карла Смелого и других опасных врагов, и пр. В характере и действиях Людовика XI выразился дух эпохи, конец средних веков и начало новейшей истории Европы. Иоанн интересен как *человек* в известном положении, даже как частноисторическое лицо: Людовик XI — как лицо *всемирно-историческое*. Иоанн пал жертвою условий жизни народа, на котором вымещал свою погибель: Людовик, чувствуя на себе влияние времени, был в то же время не только рабом его, но и господином, ибо давал ему направление и управлял его ходом...

Что же до самой интереснейшей эпохи нашей истории — царствования Петра Великого, ее как будто и не существует в глазах наших ученых, поглощенных общими местами о происхождении Руси. А между тем каждый, если случится ему написать имя Петра, почитает за долг выйти из себя, накричать множество громких фраз, зная, что бумага все терпит. Иные из писавших о Петре, впрочем люди благонамеренные, впадают в странные противоречия, как будто влекомые по двум разным, противоположным направлениям: благоговея перед его именем и делами, они на одной странице весьма основательно говорят, что на что ни взглянем мы на себя и кругом себя — везде и во всем видим Петра; а на следующей странице утверждают, что европеизм — вздор, гибель для души и тела, что железные дороги ведут прямо в ад, что Европа чахнет, умирает и что мы должны бежать от Европы чуть-чуть не в степи киргизские...

В чем заключается дело Петра Великого? В преобразовании России, в сближении ее с Европою. Но разве Россия и без того находилась не в Европе, а в Азии? — В географическом отношении, она всегда была державою европейскою: но одного географического положения мало для европеизма страны.

Что же такое Европа и что такое Азия? — Вот вопрос, из решения которого только можно определить значение, важность и великость дела Петра.

Азия — страна так называемой естественной непосредственности, Европа — страна сознания; Азия — страна созерцания, Европа — воли и рассудка. Вот главное и существенное различие Востока и Запада, причина и исходный пункт истории того и другого. Азия была колыбелью человеческого рода и до сих пор осталась его колыбелью: дитя выросло, но все еще лежит в колыбели, окрепло — но все еще ходит на помочах... Что общего между монахом средних веков, в тишине кельи, при свете лампы, писавшим свои простодушные хроники, и профессором нашего времени, с кафедры критически рассматривающим наивную летопись монаха? Что общего между алхимиком средних веков,

таинственно, с опасностию подвергнуться пытке и сожжению за колдовство, отыскивавшим философский камень, и Кювье, Жоффруа де Сент Илером, Гумбольдтом, открыто, перед всем человечеством совлекающими с природы таинственные ее покровы? Что общего между бродячим трубадуром средних веков, украшавшим своими песнями пиры царей, и между поэтом новейшей Европы, или гонимым от общества, или носившим ливрею знатных бар, и наконец — между Байронами, Гете, Шиллерами, Вальтер Скоттами — этими гордыми властелинами нашего времени? — Что общего? — Ничего! Однако ж все эти противоположности — не иное что; как крайние звенья одной и той же великой цепи духовного развития и цивилизации. Самое непостоянство мод в платье и мебели выходит в Европе из глубокого начала движущейся и развивающейся жизни и имеет великое значение. Год для Европы — век для Азии: век для Европы — вечность для Азии. Все великое, благородное, человеческое, духовное взошло, выросло, расцвело пышным цветом и принесло роскошные плоды на европейской почве. Разнообразие жизни, благородные отношения полов, утонченность нравов, искусство, наука, порабощение бессознательных сил природы, победа над материею, торжество духа, уважение к человеческой личности, святость человеческого права, — словом, все, во имя чего гордится человек своим человеческим достоинством, через что считает он себя владыкою всего мира, возлюбленным сыном и причастником благости божией, — все это есть результат развития европейской жизни. Все человеческое есть европейское, и все европейское — человеческое...

Россия не принадлежала, и не могла, по основным элементам своей жизни, принадлежать к Азии: она составляла какое-то уединенное, отдельное явление: татары, по-видимому, должны были сроднить ее с Азиею: они и успели механическими внешними узами связать ее с нею на некоторое время, но духовно не могли, потому что Россия держава христианская. Итак, Петр действовал совершенно в духе народном, сближая свое отечество с Европою и искореняя то, что внесли в него татары временно азиатского...

Национальные пороки бывают двух родов: одни выходят из субстанционального духа, как, например, политическое своекорыстие и эгоизм англичан; религиозный фанатизм и изуверство испанцев; мстительность и склонный к хитрости и коварству характер итальянцев; другие бывают следствием несчастного исторического развития и разных внешних и случайных обстоятельств, как, например, политическое ничтожество итальянских народов. И потому одни национальные пороки можно назвать *субстанциальными*, другие — *прививными*. Мы далеки от того, чтобы думать, что наша национальность была верх совершенства: под солнцем нет ничего совершенного; всякое достоинство условливает собою и какой-нибудь недостаток. Всякая индивидуальность уже по тому самому есть ограничение, что она индивидуальность; всякий же народ — индивидуальность, подобная отдельному человеку. С нас довольно и того, что наши национальные недостатки не могут нас унизить перед благороднейшими нациями в человечестве. Что же до прививных, — чем громче будем мы о них говорить, тем больше покажем уважения к своему достоинству; чем с большею энергиею будем их преследовать, тем больше будем способствовать всякому преуспеянию в благе и истине. Внутренний порок есть болезнь, с которою родится нация, — отвержение которой иногда может стоить жизни; прививной порок есть нарост, который, будучи срезан, хотя бы и не без боли, искусною рукою оператора, ничего не лишает тело, а только освобождает его от безобразия и страдания. Недостатки нашей народности вышли не из духа и крови нации, но из неблагоприятного исторического развития. Варварские тевтонские племена, нахлынув на Европу бурным потоком, имели счастье столкнуться лицом к лицу с классическим гением Греции и Рима — с этими благородными почвами, на которых выросло широколиственное, величественное древо европеизма. Дряхлый, изнеможенный Рим, передав им истинную веру, впоследствии времени передал им и свое гражданское право; познакомив их с Вергилием, Горацием и Тацитом, он познакомил их с Гомером, и с трагиками, и с Плутархом, и с Аристотелем. Разделяясь на множество племен, они как будто столпились на пространстве, недостаточном для их многолюдства, и беспрестанно, так сказать, ударялись друг о друга, как сталь о кремень, чтобы извлекать из себя искры высшей жизни. Жизнь России, напротив, началась изолированно, в пустыне, чуждой всякого человеческого и общественного развития. Первоначальные племена, из которых впоследствии сложилась масса ее народонаселения, занимая одинаково долинные страны, похожие на однообразные степи, не заключали в себе никаких резких различий и не могли действовать друг на друга в пользу развития гражданственности. Богемия и Польша могли бы ввести Россию в соотношения с Европою и сами по себе быть полезны ей, как племена характерные; но их навсегда разделила с Россиею враждебная разность

вероисповеданий. Следовательно, от Запада она была отрезана в самом начале: а Византия, в отношении к цивилизации, могла подарить ее только обыкновением чернить зубы, белить лица и выкалывать глаза врагам и преступникам. Княжества враждовали между собою, но в этой вражде не было никакого разумного начала, и потому из нее не вышло никаких хороших результатов... Нахлынули татары и спаяли разрозненные члены России ее же кровью. В этом состояла великая польза татарского двухвекового ига; но сколько же сделало оно и зла России, сколько привило ей пороков! Затворничество женщин, рабство в понятиях и чувствах, кнут, привычка зарывать в землю деньги и ходить в лохмотьях, боясь обнаружиться богачом, лихоимство в деле правосудия, азиатизм в образе жизни, лень ума, невежество, презрение к себе, — словом, все то, что искоренял Петр Великий, что было в России прямо противоположно европеизму, — все это было не наше родное, но *привитое* к нам татарами. Самая нетерпимость русских к иностранцам вообще была следствием татарского ига, а совсем не религиозного фанатизма: татарин огадил в понятии русского всякого, кто не был русским, — и слово *басурман* от татар перешло и на немцев...

В России до Петра Великого не было ни торговли, ни промышленности, ни полиции, ни гражданской безопасности, ни разнообразия нужд и потребностей, ни военного устройства, ибо все это было слабо и ничтожно, потому что было не законом, а обычаем. А нравы? — какая грустная картина! Сколько тут азиатского, варварского, татарского! Сколько унизительных для человеческого достоинства обрядов, например, в бракосочетании, и не только простолюдинов, но и высших особ в государстве! Сколько простонародного и грубого в пирах! Сравните эти тяжелые яденья, это невероятное питье, эти грубые целования, эти частые стуканья лбом о пол, эти валяния по земле, эти китайские церемонии, — сравните их с турнирами средних веков, с европейскими пиршествами XVII столетия... Хороши были наши брадатые рыцари и кавалеры! Да не дурны были и наши бойкие дамы, потягивавшие «горькое»!.. Славное было житье: женились, не зная на ком, ошибавшись в выборе, били и мучили жен, чтобы насильно возвысить их до ангельского чину, а не брало это — так отравляли зельями: ели гомерически, пили чуть не ушатами, жен прятали и, только разгоревшись от полусотни перечных кушаний и нескольких ведер вина и меду, вызывали их на поцелуи... Все это столько же *нравственно*, сколько и эстетично... Но все это опять-таки нисколько не относится к унижению народа ни в нравственном, ни в философском отношении: ибо все это было следствием изолированного от Европы исторического развития и следствия влияния татарщины. И, как скоро отворил Петр двери своему народу на свет божий, мало-помалу тьма невежества рассеялась — народ не выродился, не уступил своей родной почвы другому племени, но уже стал не тот и не такой, как был прежде... И потому, господа защитники варварской старины нашей, воля ваша, а Петру Великому мало конной статуи на Исаакиевской площади: алтари должно воздвигнуть ему на всех площадях и улицах великого царства русского!..

Только азиатские души могут ставить Петру в упрек то, что он придал вельможеству характер бюрократии, сделав его доступным людям низкого происхождения, но высокого духа, людям даровитым и способным. Если бы наше вельможество и могло когда-нибудь превратиться в чистую бюрократию, то в этом Петр нисколько не виноват: значит так должно, так нужно быть: значит иначе быть не может; значит нет в вельможестве субстанциональной силы, которая дала бы ему возможность не изменяясь пройти сквозь все изменения гражданского устройства и быта России. Что такое аристократия? — Привилегированное сословие, исторически развившееся, которое, стоя на вершине государства, посредствует между народом и высшею властью, и развивает своим бытом и деятельностью идеальные понятия о личной чести, благородстве, неприкосновенности их прав, из рода в род передает высшую образованность, идеальное изящество в формах жизни. Такова была аристократия в Европе до конца прошлого века, такова и теперь аристократия в Англии. Если в средние века короли могли употреблять во зло свою власть над могучими вассалами, — все-таки они могли лишить их только жизни, но не чести, — отрубить голову, а не бить батогами, плетьми или кнутом. И лишить жизни своего вассала король мог не иначе, как по форме судопроизводства и приговору (хотя бы и не всегда справедливому) суда. Понятие о чести, составляющее душу и кровь истинной аристократии, вышло в Европе из того, что все аристократы были сперва сами владетельными особами, а рыцарство еще более придало благородный и человечественный характер их понятиям о чести. Наши бояре тоже были сперва владетельными особами; но, перестав быть государями, тотчас же сделались только почетными слугами: татарское иго, сокрушившее феодальную систему, было для наших воображаемых феодалов тем же, чем было рыцарство для феодалов Запада. Невыгодное тождество!.. И потому наш боярин не

считал себе за бесчестье не знать грамоты, не иметь ни познаний, ни образования: все это, по старинным понятиям, было приличнее последнему холопу, чем боярину. По этому же самому он считал для себя бесчестием не розги, не батоги, не плети, не кнут, не застеночную пытку, не тюрьму, — а «место» за царским столом ниже боярина, равного с ним по породе, но не равного по чести своих предков, или высшего заслугами, но низшего родом. По этому же самому наши бояре, по выражению Кошихина, *лаяли* друг на друга, а не переведывались оружием по-рыцарски.

Защитники патриархальных нравов против цивилизованных с особенным торжеством ссылаются на непоколебимую верность и беспрекословное повиновение народа высшей власти во времена старой России. Но исторические факты слишком резко противоречат этому убеждению и слишком ясно доказывают старинную истину, что «крайности сходятся»...

Защитники нашей патриархальной старины обыкновенно говорят, что и в Европе, во времена варварства, было не лучше, чем у нас. Но во времена ее варварства, а у нас в XVIII веке (до царствования Екатерины Великой) было то, что в Европе было в IV и V веках — были пытки, изуверство, суеверие, но не было кнута, подаренного нам татарами. Но, что всего важнее, — в Европе было развитие жизни, движение идеи; подле яду там росло и противоядие — за ложным или недостаточным определением общества тотчас же следовало и отрицание этого определения другим, более соответствующим требованию времени определением. И потому-то невольно миришься со всеми ужасами, бывшими в Европе тех времен, миришься с ними за их благородный источник, за их благие результаты. Но Россия была скована цепями неподвижности, дух ее был сперт под толстою ледяною корою и не находил себе исхода.

Некоторые думают, что Россия могла бы сблизиться с Европою без насильственной реформы, без отторжения, хотя бы и временного, от своей народности, но собственным развитием, собственным гением. Это мнение имеет всю внешность истины, и потому блестяще и обольстительно; но внутри пусто, как большой, красивый, но гнилой орех: его опровергает самый опыт, факты истории. Никогда Россия не сталкивалась с Европою так близко, так лицом к лицу, как в эпоху междуцарствия, Димитрий Самозванец, с своею обольстительною Мариною Мнишек, с своими поляками, был не чем иным, как нашествием *немецких* обычаев на русские, но главнейшая причина его гибели, кроме дерзости, была та, что он после обеда не спал на лавке, а осматривал публичные работы, ел телятину и по субботам не ходил в баню... Есть факт, еще более поразительный: это — Новгород. Прекрасно русское выражение: «новгородская вольница» и странно мнение многих ученых, которые от чистого сердца, то есть не шутя, видели в Новгороде республику и живой член ганзеатического союза. Правда, новгородцы были друзья «немцам», беспрестанно обращались с ними, но немецкие идеи и не коснулись их. Это была не республика, а «вольница», в ней не было свободы гражданской, а была дерзкая вольность холопей, как-то отделавшихся от своих господ, — и порабощение Новгорода Иоанном III и Иоанном Грозным было делом, которое оправдывается не только политикою, но и нравственностью. От создания мира не было более бестолковой и карикатурной республики. Она возникла, как возникает дерзость раба, который видит, что его господин болен изнурительной лихорадкою и уже не в силах справиться с ним, как должно: она исчезла, как исчезает дерзость этого раба, когда его господин выздоравливает. Оба Иоанны понимали это: они не завоевывали, но усмиряли Новгород, как свою взбунтовавшуюся вотчину. Усмирение это не стоило им никаких особенных усилий: завоевание Казани было в тысячу раз труднее для Грозного. Нет! была стена, отделявшая Россию от Европы: стену эту мог разрушить только какой-нибудь Самсон, который и явился Руси в лице ее Петра. Наша история шла иначе, чем история Европы, и наше очеловечение должно было совершиться совсем иначе. Нецивилизованные народы образуются безусловным подражанием цивилизованным. Сама Европа доказывает это: Италия называла остальную Европу варварами, и эти варвары безусловно подражали ей во всем — даже в пороках. Могла ли Россия начинать с начала, когда перед ее глазами был уже конец? Неужели ей нужно было начать, например, военное искусство с той точки, с которой оно началось в Европе во времена феодализма, когда в нее стреляли из пушек и мортир, а нестройные толпы ее могли поражать стройные ряды, вооруженные штыками, повертывавшиеся по команде одного человека? Смешная мысль! Если же Россия должна была учиться военному искусству, в каком было оно состоянии в Европе XVII века, то должна была учиться и математике, и фортификации, и артиллерийскому и инженерному искусству, и навигации, а если так — могла ли она приниматься за геометрию не прежде, как арифметика и алгебра уже уко-

ренятся в ней и их изучение окажет полные и равные успехи во всех сословиях народа. Однообразие в одежде для солдат есть не прихоть, а необходимость. Русская одежда не годилась для солдатской униформы, следовательно, необходимо должно было принять европейскую; а как же можно было сделать это с одними солдатами, не победивши отвращения к иностранной одежде в целом народе? И что бы за отдельную нацию в народе представляли собою солдаты, если бы все прочее ходило с бородами, в балахонах и безобразных сапожищах? Чтобы одеть солдат, нужны были фабрики (а их, благодаря патриархальности диких нравов, не было): неужели же для этого надо было ожидать свободного и естественного развития промышленности? При солдатах нужны офицеры (кажется, так, господа старообрядцы и антиевропейцы?), а офицеры должны быть из высшего сословия против того, из которого набирались солдаты, и на их мундиры нужно было сукно потоньше солдатского: так неужели же это сукно следовало покупать у иностранцев, платя за него русскими деньгами, или домащаться, пока (лет в 50) фабрики солдатского сукна придут в совершенство и из них разовьются тонкосуконные фабрики? Что за нелепости! Нет: в России надо было начинать все вдруг, и высшее предпочитать низшему: фабрики солдатского сукна фабрикам мужицко-сермяжного сукна, академию — уездным училищам, корабли — баркам...

Да, у нас все должно было начинать сверху вниз, а не снизу вверх, ибо в то время, как мы почувствовали необходимость сдвинуться с места, на котором дремали столько веков, мы уже увидели себя на высоте, которую другие взяли приступом. Разумеется, на этой высоте увидел себя не народ (в таком случае ему не для чего было бы и подыматься), а правительство, и то в лице только одного человека — царя своего. Петру некогда было медлить: ибо дело шло уже и не о будущем величии России, а о спасении ее в настоящем. Петр явился вовремя: опоздай он четвертью века, и тогда — *спасай*, или *спасайся кто может*!.. Провидение знает, когда послать на землю человека. Вспомните, в каком тогда состоянии были европейские государства, в отношении к общественной, промышленной, административной и военной силе, и в каком состоянии была тогда Россия во всех этих отношениях! Мы так избалованы нашим могуществом, так оглушены громом наших побед, так привыкли видеть стройные громады наших войск, что забываем, что всему этому только 132 года (считая от победы под Лесным — первой великой победы, одержанной русскими регулярными войсками над шведами). Мы как будто все думаем, что это было у нас искони веков, а не с Петра Великого... Нет, без Петра Великого для России не было никакой возможности естественного сближения с Европою, ибо в ней не было живого зерна развития... Правда, и без реформы Петра Россия, может быть, сблизилась бы с Европою и приняла бы ее цивилизацию, но точно так же, как Индия с Англиею...

Некоторые приписывают реформе Петра Великого то вредное следствие, что она поставила народ в странное положение: не привив ему истинного европеизма, только отторгла его от родной сферы и сбила с здравого и крепкого природного смыслу. Несмотря на всю ложность этого мнения, оно имеет основание и по крайней мере достойно опровержения. В самом деле, если реформа развязала, так сказать, душевные силы даровитых людей, подобных Шереметеву, Меншикову и другим, зато из большинства сделала каких-то кривляк и шаркунов... Да, все это правда, но только за все это Петра так же нелепо обвинять, как и врача, который, чтобы вылечить человека от горячки, сперва ослабляет и истощает его до последней крайности кровопусканиями, а выздоравливающего мучает строгою диетою. Вопрос не в том, что Петр сделал нас полуевропейцами и полурусскими, а следовательно, и не европейцами и не русскими: вопрос в том, навсегда ли должны мы остаться в этом бесхарактерном состоянии? Если не навсегда, если нам суждено сделаться европейскими русскими и русскими европейцами, - то не упрекать Петра, а удивляться должно нам, как он мог совершить такое неслыханное, от начала мира, такое исполинское дело!..

Печатается по изданию: Белинский В. Г. Собр. соч. В 9 т. М., 1979. Т. 4. Стр. 7—12.

Н. Я. Данилевский

ГЛАВА V. КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ И НЕКОТОРЫЕ ЗАКОНЫ ИХ ДВИЖЕНИЯ И РАЗВИТИЯ

За волною
Ваших мысленных морей
Есть земля, над той землею
Блещет дивною красою
Новой мысли эмпирей.
Хомяков

Начну прямо с изложения некоторых общих выводов или законов исторического развития, вытекающих из группировки его явлений по культурно-историческим типам.

Закон 1. Всякое племя или семейство народов, характеризуемое отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою, — для того чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, — составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества.

Закон 2. Дабы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежащие, пользовались политической независимостью.

Закон 3. Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций.

Закон 4. Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, — когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию, или политическую систему государств.

Закон 5. Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения — относительно короток и истощает раз навсегда их жизненную силу.

Первые два вывода не требуют больших пояснений; сомневаться в них невозможно. В самом деле, из десяти культурно-исторических типов, развитие которых составляет содержание всемирной истории, три принадлежат племенам семитической породы, или расы, и каждое племя, характеризованное одним из трех языков семитической группы — халдейским, еврейским и арабским, — имело свою самобытную цивилизацию. Арийская группа языков подразделяется, как известно, на семь главных лингвистических семейств: санскритское, иранское, эллинское, латинское, кельтическое, германское и славянское. Из племен, соответствующих этим семи семействам языков, пять — индийское, персидское, греческое, римское, или древнеиталийское, и германское — представляли или представляют самобытные культурно-исторические типы, развившиеся в самобытные цивилизации. Правда, одно племя — кельтское — не составило самостоятельного типа, а (в смешении с разложившимися элементами римской цивилизации и под влиянием германского образовательного, или формационного, принципа) вошло как этнографический материал в состав германо-романского культурно-исторического типа. Но кельты потеряли свою политическую независимость в ранний период своего общественного возраста; и хотя у галлов и британцев были все задатки самобытного развития как в особенностях народного характера, так и в самостоятельном религиозном и поэтическом мировоззрении, к тому же при выгодных местных условиях обитаемой ими страны, все эти задатки были задавлены римским завоеванием. Нет ни одной цивилизации, которая бы зародилась и развилась без политической самостоятельности, хотя, достигнув уже известной силы, цивилизация может еще несколько времени продолжаться и после потери самостоятельности, как видим на примере греков. Явление это, из которого нет ни одного исключения в истории, понятно, впрочем, и само по себе. Та же причина, которая препятствует развитию личностей в состоянии рабства, препятствует и развитию народностей в состоянии политической зависимости, так как в обоих случаях индивидуальность, имеющая свои самостоятельные цели, обращается в служебное орудие, в средство для достижения чужих целей. Если такие обстоятельства застигнут личность или народность в раннем возрасте развития, то очевидно, что самобытность их должна погибнуть. Итак, кельты представляют кажущееся исключение из первого закона культурно-исторического движения только потому, что этого требует второй закон.

Вне семитических и арийских племен, два другие самобытные племени, хамитское, или египетское, и китайское, тоже образовали своеобразные культурно-исторические типы. Все же прочие сколько-нибудь значительные племена не образовали самобытных цивилизаций или потому, что были, подобно кельтскому, поглощены другими племенами, подчинены другим культурно-историческим типам (как, например, племена финские), или потому, что, живя в странах малоудобных для культуры, не вышли из состояния дикости или кочевничества (как вся черная раса, как монгольские и тюркские племена). Эти племена остались на степени этнографического материала, т. е. вовсе не

участвовали в исторической жизни, или возвышались только до степени разрушительных исторических элементов.

Более подробного рассмотрения и разъяснения требует третий закон культурно-исторического развития. История древнейших культурно-исторических типов — Египта, Китая, Индии, Ирана, Ассирии и Вавилона — слишком мало известна в своих подробностях, чтобы можно было подвергнуть наше положение критике самих событий из истории этих цивилизаций, но сами результаты этой истории вполне его подтверждают. Не видно, чтобы у какого-либо народа неегипетского происхождения принялась египетская культура; индийская цивилизация ограничилась народами, которые говорили языками санскритского корня. К древнесемитическому культурному типу принадлежали, правда, финикияне и карфагеняне, но первые были народом того же корня с вавилонянами, а последние — колонией финикиян; цивилизация же Карфагена не передалась нумидянам и другим аборигенам Африки. Китайская цивилизация распространена между китайцами и японцами — первоначально, вероятно, переселенцами из Китая же. Евреи не передали своей культуры ни одному из окружавших или одновременно живших с ними народов.

С Грецией вступаем в область более известную. Греция, столь богатая своей цивилизацией, была, однако же, слишком бедна политической силой, чтобы думать о распространении эллинизма между другими народами, пока македоняне, народ эллинского же происхождения, или эллинизированный еще в ранний этнографический период своей жизни, не приняли от нее цивилизации и не сообщили ей политической силы. Представитель эллинизма — Александр — взялся не только покорить Восток, но и распространить в нем греческую цивилизацию, которая, по господствующим теперь теориям, должна была считаться общечеловеческою в четвертом веке до Рождества Христова. За эту возвышенно-гуманитарную цель Александровых завоеваний ему прощаются его завоевательные замыслы, и он принимает, в глазах истории, размеры героя человечества. На деле же эти цивилизаторские замыслы оказались гораздо неосуществимее его завоевательных планов, которые, по крайней мере, удались на время. В восточной части Александровой монархии, через 70 или 80 лет, при помощи парфян и скифов, был восстановлен культурный тип Ирана, где и продолжал господствовать в новом Парфянском, а потом в Сасанидском царствах. В западных областях, по ту сторону Евфрата, повидимому, лучше принялась греческая культура. В Сирии, Малой Азии царствовали цари греческого происхождения; двор, столица и большие города приняли греческие обычаи и моды; греческим архитекторам, скульпторам, резчикам, золотых дел мастерам и т. п. открылось выгодное поприще деятельности и выгодный сбыт для их произведений, как в наше время французским модисткам — в России. Всего лучше пошло дело в Египте. В Александрии образовались библиотеки, музей, академии, процветала философия и положительная наука. Но кто были философы, кто ученые, на каком языке писали они? Все — природные греки, и все — по-гречески. Собственно Египту от всего этого было, что называется, ни тепло ни холодно. Ученая Александрия была греческою колонией. Птоломеи[1] щедрою рукою покровительствовали греческим ученым, доставляли им все средства для полезной деятельности, и греки стекались сюда со всех сторон. При обильных вспомогательных средствах результаты их деятельности вышли, вероятно, гораздо плодотворнее, нежели могли быть в том случае, если бы греки оставались при своих частных средствах, каждый в своем городке, во время смут, раздиравших падавшую и разлагавшуюся Грецию; и нельзя не поблагодарить Птоломеев за их просвещенную щедрость, которая принесла большую пользу греческой науке; но греческая цивилизация от этого нисколько не передалась Египту, как и вообще Востоку. И теперь англичане завели очень много весьма деятельных и полезных ученых обществ в Калькутте, но еще нисколько не передали Индии европейской цивилизации. Передать цивилизацию какому-либо народу — очевидно, значит заставить этот народ до того усвоить себе все культурные элементы (религиозные, бытовые, социальные, политические, научные и художественные), чтоб он совершенно проникнулся ими и мог продолжать действовать в духе передавшего их с некоторым, по крайней мере, успехом, так чтобы хотя отчасти стать в уровень с передавшим, быть его соперником и вместе продолжателем его направления.

Ничего подобного, конечно, не было достигнуто при начавшейся с Александра Македонского эллинизации Востока. Не счастливее ли были греки на Западе? Я не говорю о греческой культуре в Сицилии и южной Италии: Пифагор и Архимед были такими же греками,

[1] Птоломеи (правильнее: Птолемеи) — греческая династия, правившая эллинистическим Египтом со времени распада империи Александра Македонского до 30 г. до н. э., когда после самоубийства царицы Клеопатры Египет был присоединен к Риму.

как Платон и Аристотель, точно так, как Франклин — таким же англичанином, как Локк или Ньютон[1]; но так как грекам не удалось передать своей цивилизации посредством завоевания, то не были ли они вознаграждены за это передачей ее римлянам, которые их завоевали? В некотором смысле — да, несмотря на сопротивление римских латинофилов. Какие плоды принесла бы римская цивилизация, если бы ей позволили обстоятельства самобытно развиваться, об этом никому не дано судить; но что Катон был прав, что его партия, стоявшая за самобытное развитие[2], была партиею истинного, т. е. единственно возможного прогресса, что принятие чуждых греческих элементов или отравило, или по меньшей мере поразило бесплодием все те области жизни, в которые они проникли, — в этом едва ли может быть сомнение; и только в том, в чем римляне остались римлянами, произвели они нечто великое. В нравах и в быте — роскошь, изнеженность, страсть к наслаждениям, умерявшиеся у греков их эстетическою природою, на все налагавшею печать меры и гармонии, перешли у римлян в грубый разврат, которому (за исключением разве Вавилона) ни прежде, ни после ничего подобного не было. В науке и философии оказалось полнейшее бесплодие. Немногое, что было сделано в этом отношении в римское время, даже вне Александрии, было сделано греками же. Умозрительное, метафизическое направление греческого ума было, по-видимому, несвойственно людям латинской расы, и они были поражены бесплодием, когда из подражания Греции вступили в эту область. Между тем едва ли справедливо было бы сказать, что вообще дух научного исследования был несвойствен древнеиталийскому племени. По немногим остаткам от первобытной италийской — этрусской цивилизации можно, кажется, заключить, что этруски[3] с успехом занимались наблюдением природы; есть основание, например, предполагать, что им известны были громоотводы. На то же указывают наблюдения над полетом птиц, над внутренностями животных, примененные пока к религиозным целям, к гаданиям о судьбе государства и частных лиц, но которые, при светегреческой, и особливо Аристотелевой, философии, могли бы привести к положительным физиологическим и вообще биологическим исследованиям, точно так же, как астрология и алхимия привели к астрономии и химии. Если б потомки этрусков продолжали следовать этому более свойственному их племени пути, римская наука не была бы, может быть, столь ничтожна и бесплодна. В пластических искусствах было лишь подражание греческим образцам, по большей части греками же производимое, между тем как и в этом отношении в произведениях этрусков остались следы самобытного творчества, задавленные подражательностью. В драме и эпосе — латинская цивилизация завещала потомству лишь несколько цветов подражательной поэзии, далеко уступающей своему подлиннику и отличающейся только достоинством формы, без всякого оригинального содержания. Следовательно, и тут, собственно, передача не удалась; она была испробована, но оказалось невозможною, потому что осталась бесплодною. Совершенно противоположные результаты мы там видим, где римские начала остались самобытными. Верность началам национального государственного строя сделала из Рима относительно самое могущественное политическое тело изо всех когда-либо существовавших. Правила гражданских отношений между римскими гражданами, перешедшие из обычая в закон и приведенные в стройную систему, положили основание науке права и представили образец гражданского кодекса, которому удивляются юристы всех стран. В архитектуре, где римляне своей аркой и куполом осмелились быть самобытными, они создали Колизей и Пантеон, стоящие наравне с лучшими произведениями греческого искусства. Наконец, в поэзии, там где она была отражением римской жизни, в одах Горация, в элегиях и в сатире, римляне расширили ее область. То же должно сказать и об отражении государственной жизни в науке об истории; и здесь Тацит стоит наравне с Фукидидом не как подражатель, а как достойный соперник.

Сами римляне, покорив, как обыкновенно говорится, мир, правильнее же — бассейн Средиземного моря и европейское прибрежье Атлантического океана, насильственно передавали свою цивилизацию покоренным ими народам.

Но им это удалось не лучше их предшественников. Они уничтожили зачатки самобытной культуры там, где она была (как, например,

[1] Один из «отцов-основателей» США Б. Франклин (1706—1790) первоначально ставил вопрос не об отделении североамериканских колоний от Англии, а о суверенитете Америки в рамках Британской империи; в течение большей части своей жизни он называл американцев англичанами, английскими подданными.

[2] Катон Старший — знаменитый римский писатель и политический деятель II в. до н. э. Став цензором в 184 г., он выдвинул лозунг борьбы с «новыми пороками», под которыми подразумевал все неримское, заносимое в Рим извне. Партия Катона требовала восстановления древних обычаев и «нравов отцов».

[3] Этруски — народ неизвестной этнической принадлежности, населявший Среднюю Италию в первой половине I тыс. до н. э.

в друидической Галлии[1]), на месте их завели города, как бы колонии римской жизни и римского быта, но нигде не возбудили цивилизации, которая, сложившись из народных элементов (галльских, иберийских, иллирийских, нумидийских и других), имея своим органом национальный язык, приняла бы римскую форму и римский дух. Все вековое господство Рима и распространение римской цивилизации имели своим результатом только подавление ростков самобытного развития. Все немногие ученые, художники, писатели, которые родились и жили не на национальной римской почве, были, однако же, или потомки римских колонистов, или облатинившиеся туземцы из высших классов общества (подобно нашей ополячившейся интеллигенции Западного края), которые не имели и не могли иметь никакого влияния на массу своих соотечественников.

Такой результат может быть приписываем тому, что римская культура передавалась не путем свободного сообщения благ цивилизации, а путем насильственного покорения, уничтожившим вместе с политической независимостью и всякую национальную самодеятельность. В этом есть, без сомнения, доля правды, но далеко, однако же, не вся правда, как показывают приведенные уже примеры и как покажут те, которые еще приведутся. Одним из наиболее способных к цивилизации, одним из наилучше одаренных германских племен, разрушивших Римскую империю, были, конечно, готы. Они проникли в Италию и образовали могущественное царство, во главе которого стал один из мудрейших и благонамереннейших государей, когда-либо царствовавших, Феодорик[2]. Он поставил себе, по-видимому, самую благородную и гуманную цель — слить победителей с побежденными, привить к первым римскую цивилизацию. Что же оказалось? Готы, находясь в слишком близких отношениях с цивилизацией Рима, не могли развивать своих национальных начал, будучи подавлены ее блеском, а усвоить себе чуждую — также не усвоили и вместе со своею народностью потеряли и свою политическую силу. Еще около трех столетий продолжал сгущаться мрак варварства в Европе, чтобы под тенью его успели окрепнуть своеобразные начала вновь возникающего культурно-исторического типа

[1] Цезарь в «Записках о Галльской войне» писал о жрецах-друидах как о господствующей касте кельтского населения Галлии.

[2] Феодорик (правильнее: Теодорих) — вождь германского племени остготов. В 493 г. завоевал Италию, создав на Апеннинском полуострове свое королевство со столицей в Равенне.

и чтобы тип этот мог начать безопасно пользоваться плодами исчезнувшей цивилизации, которая из дали прошлого не могла уже действовать с такой силой соблазна, как при непосредственном прикосновении. Видно, великий законодатель еврейского народа[1] лучше Феодорика понимал законы исторического движения, когда заповедал своему народу, грубому и необразованному, но хранившему в себе залог самобытного развития, не вступать в тесные сношения с окружавшими его народами (стоявшими на высшей точке культуры), дабы вместе с заимствованием обычаев и нравов не потерять своей самобытности. Пример готов прекрасно показывает, что начала, лежащие в народе одного культурно-исторического типа (которые при самобытном развитии должны принести самые богатые плоды), могут быть искажены, уничтожены, но не могут быть заменены другими началами, составляющими принадлежность другого культурно-исторического типа, — иначе как с уничтожением самого народа, т. е. с обращением его из самостоятельного исторического деятеля в этнографический материал, имеющий войти в состав новой образующейся народности.

Неужели же историческая деятельность, результаты, достигнутые жизнью одного культурно-исторического типа, остаются совершенно бесплодными для всех остальных ему современных или последующих типов? Неужели должны типы эти оставаться столь же чужды один другому, как, например, Китай для остального мира? Конечно, нет. Выше было уже замечено, что преемственные культурно-исторические типы имеют естественное преимущество перед уединенными. Каким же образом происходит это преемство? Вся история доказывает, что цивилизация не передается от одного культурно-исторического типа другому; но из этого не следует, чтоб они оставались без всякого воздействия друг на друга, только это воздействие не есть передача, и способы, которыми распространяется цивилизация, надо себе точнее уяснить.

Самый простейший способ этого распространения есть пересадка с одного места на другое посредством колонизации. Таким образом финикияне передали свою цивилизацию Карфагену, греки — Южной

[1] Согласно Библии, Бог вручил вождю еврейского народа Моисею свод законов и религиозных правил, которыми должны были руководствоваться израильтяне. Ряд положений приписываемой Моисею Книги Завета запрещал тесные контакты евреев с другими народами (см. Второзаконие, 7, 1—6).

Италии и Сицилии[1], англичане — Северной Америке и Австралии. Если бы где-либо и когда-либо существовала общечеловеческая цивилизация, то, очевидно, должно было бы желать в ее интересах, чтоб этот способ распространения был повсеместно употреблен, то есть чтобы других народов, кроме выработавших эту общечеловеческую цивилизацию, вовсе не было, — точно так, как, например, в интересах земледелия весьма было бы желательно, чтобы никаких сорных трав на свете не было; и, пожалуй, как позволительно земледельцу всеми мерами их уничтожать, так было бы позволительно распространителям единой общечеловечсской цивилизации — уничтожать прочие народы, служащее более или менее тому препятствием. Ибо, без сомнения, те, которые выработали цивилизацию в наичистейшем виде, способны ее сохранить и распространить ее по лицу земли, что было бы самым прямейшим, легчайшим и действительнейшим методом осуществления прогресса. Если же такая метода, не раз, впрочем, с успехом употребленная в Америке и других местах, показалась бы слишком радикальной, то, во всяком случае, следовало бы народы и государства, не принадлежащие к общечеловеческому культурному типу, лишать силы противодействия, т. е. политической самобытности (хотя бы то было посредством пушек или опиума,- как говорится: не мытьем, так катаньем), дабы обратить их со временем в подчиненный, служебный для высших целей этнографический элемент, мягкий, как воск и глина, и принимающий без сопротивления все формы, которые ему заблагорассудят дать.

Другая форма распространения цивилизации есть прививка, и обыкновенно это и разумеют под передачей цивилизации. Но, к сожалению, прививку разумеют здесь в таинственном, мистическом смысле, приписываемом этой операции людьми, не знакомыми с физической теорией, ни с садоводной практикой, — в том смысле, по которому привитый глазок или прищепленный черенок обращает дичок в благородное плодовитое дерево или даже яблонь в грушу, сливу, абрикос, и обратно. Но в этом таинственном, так сказать, волшебном, смысле прививки нет ни между растениями, ни между культурно-историческими типами, как тому представлено было довольно примеров. Почка, вставленная в разрез древесной коры, или черенок, прикрепленный к свежему срезу ствола, нисколько не изменяют характера растения, к кото-

[1] Карфаген до своего превращения в IV— III вв. до н. э. в крупнейшее государство Западного Средиземноморья долгое время был финикийской колонией (основан выходцами из г. Тира); греки колонизировали Южную Италию и Сицилию в VIII— VII вв. до н. э., основав ряд городов, в том числе Сиракузы и Неаполь.

рому привиты. Дичок остается по-прежнему дичком, яблоня — яблоней, груша — грушей. Привитая почка или черенок также сохраняют свою природу, только почерпают нужные им для роста и развития соки через посредство того растения, к которому привиты, и перерабатывают их сообразно своему специфическому и формационному, или образовательному, началу. Дичок же обращается в средство, в служебное орудие для лелеемого черенка или глазка, составляющих как бы искусственное чужеядное растение, в пользу которого продолжают обрезывать ветви, идущие от самого ствола и корня, чтобы они его не заглушили. Вот истинный смысл прививки. Таким точно греческим черенком или глазком была Александрия на египетском дереве, так же точно привил Цезарь римскую культуру к кельтскому корню — с большою ли пользою для Египта и для кельтского племени, предоставляю судить читателям. Надо быть глубоко убежденным в негодности самого дерева, чтобы решаться на подобную операцию, обращающую его в средство для чужой цели, лишающую его возможности приносить цветы и плоды sui generis[1], надо быть твердо уверенным, что из этих цветов и плодов ничего хорошего в своем роде выйти не может. Как бы то ни было, прививка не приносит пользы тому, к чему прививается, ни в физиологическом, ни в культурно-историческом смысле.

Наконец, есть еще способ воздействия цивилизации на цивилизацию. Это тот способ, которым Египет и Финикия действовали на Грецию, Греция — на Рим (поскольку это последнее действие было полезно и плодотворно), Рим и Греция — на германо-романскую Европу. Это есть действие, которое мы уподобим влиянию почвенного удобрения на растительный организм, или, что то же самое, влиянию улучшенного питания на организм животный. За организмом оставляется его специфическая образовательная деятельность; только материал, из которого он должен возводить свое органическое здание, доставляется в большем количестве и в улучшенном качестве, и результаты выходят великолепные; притом всякий раз — результаты своего рода, вносящие разнообразие в область всечеловеческого развития, а не составляющие бесполезного повторения старого, как это неминуемо должно произойти там, где один культурно-исторический тип приносится в жертву другому посредством прививки, требующей к тому же для своего успеха частого обрезывания ветвей, все продолжающих расти из первобытного ствола, несмотря на прививку. Только при та-

[1] Своеобразный *(лат.)*.

ком свободном отношении народов одного типа к результатам деятельности другого, когда первый сохраняет свое политическое и общественное устройство, свой быт и нравы, свои религиозные воззрения, свой склад мысли и чувств, как единственно ему свойственные, одним словом, сохраняет всю свою самобытность, — может быть истинно плодотворно воздействие завершенной или более развитой цивилизации на вновь возникающую. Под такими условиями народы иного культурного типа могут и должны знакомиться с результатами чужого опыта, принимая и прикладывая к себе из него то, что, так сказать, стоит вне сферы народности, т. е. выводы и методы положительной науки, технические приемы и усовершенствования искусств и промышленности. Все же остальное, в особенности все относящееся до познания человека и общества, а тем более до практического применения этого познания, вовсе не может быть предметом заимствования, а может быть только принимаемо к сведению — как один из элементов сравнения — по одной уже той причине, что при разрешении этого рода задач чуждая цивилизация не могла иметь в виду чуждых ей общественных начал и что, следовательно, решение их было только частное, только ее одну более или менее удовлетворяющее, а не общеприменимое.

Четвертый общий вывод, сделанный на основании группировки исторических явлений по культурно-историческим типам, говорит нам, что цивилизация, т. е. раскрытие начал, лежащих в особенностях духовной природы народов, составляющих культурно-исторический тип, под влиянием своеобразных внешних условий, которым они подвергаются в течение своей жизни, тем разнообразнее и богаче, чем разнообразнее, независимее составные элементы, т. е. народности, входящие в образование типа. Самые богатые, самые полные цивилизации изо всех доселе на земле существовавших принадлежат, конечно, мирам греческому и европейскому.

Одной из причин такой полноты и богатства нельзя не видеть, между прочим, и в том обстоятельстве, что миры эти состояли из более или менее самостоятельных политических единиц, из которых каждая, при общем характере, свойственном вообще греческому и европейскому типам, могла свободно развивать и свои особенности, заключавшиеся в тех политических подразделениях, на которые разбились эти миры и которые более или менее соответствовали для греческого типа племенам дорическому, ионическому и эолийскому, а для европейского — племенам англосаксонскому, верхнегерманскому (получившему преобладание в самой Германии), нижнегерманскому (достигшему самобытного развития в Голландии), норманнскому, или скандинавскому, а также племенам французскому, итальянскому и испанскому, происшедшим из разложившихся элементов римского и кельтского, измененных под влиянием германского начала. Все прочие культурно-исторические типы были лишены такого оживляющего разнообразия и оказались несравненно беднее в своих результатах. Из этого мы вправе, кажется, заключить, что такое разнообразие состава есть одно из условий полноты жизни и развития культурно-исторических типов. Хотя разнообразие это не может быть, конечно, искусственно создаваемо там, где нет для него этнографической основы, — оно, без сомнения, необходимо для правильного развития культурно-исторического типа там, где он имеет по природе своей этот сложный характер. Однако политическое раздробление в среде одного и того же культурно-исторического типа имеет и вредную сторону, состоящую в том, что оно лишает его политической силы, а следовательно, возможности успешного противодействия внешнему насилию. Пример этому также представляет Греция, в которой не только всякий мелкий этнографический оттенок, но часто даже совершенно случайные обстоятельства служили основанием для образования самостоятельных политических единиц. Это давало возможность выказаться вполне всякой особенности направления, но зато было причиною кратковременности независимой политической жизни Греции, так что она должна была доканчивать свое развитие под чуждым игом. Политическая система Европы в этом отношении несравненно лучше устроилась, потому что соединяет условия, требуемые разнообразием и силой. Только в двух подчиненных группах, в Италии и Германии, это политическое дробление далеко переходило за нужные пределы, и вредные следствия этого не замедлили сказаться не только на политической силе, но и на самой культуре этих стран. Не только более других были они лишены гражданской и политической свободы, но даже самое развитие литературы и науки, сначала ускоренное благоприятными обстоятельствами, было задержано в этих странах именно вследствие политической слабости и происходящих от того смут, так что только с половины прошедшего столетия началось сильное и самобытное развитие в Германии. Нередко случается слышать, что такая политическая раздробленность служила в Германии гарантией свободного развития науки и литературы; но позволительно, кажется мне, думать, что если бы немецкий на-

род составлял одно великое политическое целое, то не нуждался бы в таких жалких гарантиях.

При этом сам собою рождается вопрос: где же проходит настоящая граничная черта между требованиями национальной самобытности, обеспечивающей свободное выражение всех особенностей направления и разнообразие в жизненных проявлениях культурно-исторического типа, так сказать, его внутреннюю независимость, и между требованиями национального единства, обеспечивающего политическую силу и независимость внешнюю? Черта эта, кажется мне, проведена весьма ясно самою природою. Народ, говорящий языком, коего отдельные наречия и говоры столь близки между собою, что в практической жизни, общественной, торговой, политической не представляют затруднения к взаимному пониманию, должен составлять и одно политическое целое. Так, народ русский, несмотря на различие в наречиях великорусском, малорусском и белорусском, или народ немецкий, несмотря на более сильное различие в наречиях верхне- и нижненемецком, должны составлять самостоятельные однородные политические целые, называемые государствами. Напротив того, для целых народов, говорящих на отдельных языках, принадлежащих к одному лингвистическому семейству, соответствующему самобытному культурно-историческому типу, должна предпочитаться слиянию в одно государственное целое, лишающее культурную жизнь разнообразия, — менее тесная связь, которая, смотря по обстоятельствам, требующим более или менее тесного между ними соединения, может проявляться или в виде правильной федерации, основанной на положительном законодательстве, или даже только в виде политической системы (какова, например, европейская, основанная на случайных трактатах, частое повторение которых, вследствие тесных сношений, образовало род обычного международного права).

Такая более или менее тесная связь, будет ли то федерация или только политическая система государств, может и должна существовать только между членами одного культурно-исторического типа — и лишь искусственно и не иначе как к общему вреду может распространяться далее пределов того же типа; ибо общественная связь требует как необходимого своего условия подчинения частных интересов (личных, общественных, областных, даже государственных) более общим интересам высшей группы; и, следовательно, если связь переходит за границу культурно-исторического типа — высшей исторической единицы, то лишает его должной самостоятельности в достижении его целей. Против этого нельзя возразить, что сам культурно-исторический тип есть понятие подчиненное в отношении к человечеству и, следовательно, должен подчинять свои интересы и стремления общим интересам человечества. Человечество не представляет собою чего-либо действительно конституированного, сознательно идущего к какой-либо определенной цели, а есть только отвлечение от понятия о правах отдельного человека, распространенное на всех ему подобных. Потому все, что говорится об обязанностях в отношении к человечеству, приводится, собственно, к обязанностям в отношении к отдельным людям, к какому бы роду или племени они ни принадлежали; между тем как независимо от этих обязанностей существуют особые обязанности не только к государству, но и к той высшей единице, которую мы называем культурно-историческим типом. Так грек имел обязанности не только к республикам Афинской, Спартанской, Фивской, в которых он состоял гражданином, но и к целой Греции. Фокион[1], говоривший о необходимости подчинения Филиппу или Александру, не мог почитаться дурным гражданином, хотя в этом отношении частные интересы Афин, по-видимому, не совпадали с интересами Греции; но афинянин, который бы стал проповедовать о подчинении персам или (в позднейшее время) римлянам, долженствовал бы считаться изменником в полном смысле этого слова; и это вовсе не потому, что Греция, как Греция, имела некоторые общие учреждения, как, например, амфиктионов суд[2], дельфийский оракул и т. п., а потому, что Греция имела свои общие интересы, основанные на самой природе вещей, на сущности эллинизма, которые могли и долженствовали быть понятными для всякого истинного и хорошего грека, каким и был в действительности Фокион. То же самое относится и к Европе в ее настоящих и естественных границах — как к культурно-исторической единице, объемлющей собою романо-германский мир. Слово «европейский интерес» не есть пустое слово для француза, немца или англичанина, а имеет смысл, каждому из них понятный, независимо от интересов Англии, Германии или Франции, которые, будучи здраво поняты, не могут и противоречить более общим интересам Европы. Это, однако

[1] Фокион — оратор, сторонник Исократа, главы промакедонской партии в Афинах.

[2] Амфиктионов суд — совет амфиктионии, религиозного союза нескольких полисов (городов-государств Древней Греции). К его компетенции относилось объявление так называемой «священной войны», целью которой была защита интересов местного храма.

же, совершенно извращается, если нарушены истинные границы культурно-исторического типа.

Но что же такое интерес человечества? Кем сознаваем он, кроме одного Бога, которому, следовательно, только и принадлежит ведение его дел? Без сомнения, в интересах человечества лежало, чтобы Рим был разрушен и на месте его цивилизации временно воцарилось варварство; но, конечно, ни один римлянин и ни один германец не знал и не мог знать, что этого требовал интерес человечества; каждый же из них — если не понимал, то, по крайней мере, чувствовал, чего требовал интерес того племени, к которому он принадлежал. Не могло ли даже казаться, что интересы человечества требовали, чтобы германцы спокойно оставались в своих лесах и не тревожили своими нападениями вместилища тогдашней всемирной цивилизации и тогдашнего прогресса? Нечего сказать, большую услугу оказал бы человечеству какой-нибудь древнегерманский мудрец или вождь, который, будучи убежден в этой гуманитарной мысли, имел бы достаточно влияния, дабы убедить своих соотечественников в таком, сообразном с интересами человечества, образе действий. Но, с другой стороны, сознание той пользы для человечества, которая имела произойти от нашествия варваров (если бы это сознание было даже возможно), конечно, не только не могло обязывать римского гражданина содействовать такому вожделенному для человечества событию, но не могло бы даже оправдывать его от обвинения в измене за деятельность, в эту сторону направленную. Таким образом, если та группа, которой мы придаем название культурно-исторического типа, и не есть абсолютно высшая, то она, во всяком случае, высшая изо всех тех, интересы которых могут быть сознательными для человека, и составляет, следовательно, последний предел, до которого может и должно простираться подчинение низших интересов высшим, пожертвование частных целей общим.

Из неразличения этой тесной связи, которая всегда существует между членами одного культурно-исторического типа, от тех совершенно внешних и как бы случайных отношений, которые существуют между народами разных типов, вывели, между прочим, одно из характеристических отличий так называемой новой истории от древней, — отличие, по которому народы древнего мира развивались будто бы отдельно один от другого, а, напротив того, связь между народами нового мира так тесна, что невозможно отделить истории одного народа от истории другого. Конечно, связь истории народов германо-романского типа весьма тесна, но тесна потому, что это, собственно, история одного целого и такую же точно тесную связь представляет история государств Греции. Как никто не думает об отдельной истории Афин или Спарты, так точно нечего бы говорить об отдельной истории Франции, Италии или Германии; такой истории, собственно говоря, на деле и нет вовсе, а есть только история Европы с французской, итальянской, английской или немецкой точки зрения, с обращением преимущественного внимания на события каждой из этих стран. Как скоро же мы выйдем из границ культурного типа, будет ли то в древние или в новые времена, то общая история разных типов становится в обоих случаях одинаково невозможной без самых странных натяжек, состоящих в делении на периоды, при которых события одного типа совершенно произвольным образом разрываются сообразно с ходом происшествий в другом. Как в древнем мире история Греции и история Персии, например, остаются совершенно отдельными, за исключением внешних войн, приводивших их временно в чисто внешнее соприкосновение, так же точно и в новом времени история России или история магометанского Востока имеет, в сущности, только временные, случайные точки соприкосновения с историей Европы; и всякое старание связать историческую жизнь России внутреннею органическою связью с жизнью Европы постоянно вело лишь к пожертвованию самыми существенными интересами России. Можно только сказать, что в новые времена, вследствие улучшений в мореплавании и вообще в средствах сообщения, сношения между народами разных типов сделались чаще, но не стали от этого нисколько теснее. Китай и Индия — все такой же чуждый Европе мир, каковым он был для Греции и Рима, хотя теперь между ними беспрестанно снуют корабли, тогда как прежде — раз в год совершался обмен между произведениями бассейна Средиземного моря и юга Азии через Александрию.

Пятый закон культурно-исторического движения состоит в том, что период цивилизации каждого типа сравнительно очень короток, истощает силы его и вторично не возвращается. Под периодом цивилизации разумею я время, в течение которого народы, составляющие тип, — вышед из бессознательной чисто этнографической формы быта (что, собственно, должно бы соответствовать так называемой древней истории), создав, укрепив и оградив свое внешнее существование как самобытных политических единиц (что, собственно, составляет содержание всякой средней истории), — проявляют преимущественно свою

духовную деятельность во всех тех направлениях, для которых есть залоги в их духовной природе не только в отношении науки и искусства, но и в практическом осуществлении своих идеалов правды, свободы, общественного благоустройства и личного благосостояния. Оканчивается же этот период тем временем, когда иссякает творческая деятельность в народах известного типа: они или успокаиваются на достигнутом ими, считая завет старины вечным идеалом для будущего, и дряхлеют в *апатии самодовольства* (как, например, Китай), или достигают до неразрешимых с их точки зрения антиномий, противоречий, доказывающих, что их идеал (как, впрочем, и все человеческое) был неполон, односторонен, ошибочен, или что неблагоприятные внешние обстоятельства отклонили его развитие от прямого пути, — в этом случае наступает разочарование, и народы впадают в *апатию отчаяния*. Так было в римском мире во время распространения христианства. Впрочем, пример Византии показывает, что эта вторая форма не может быть продолжительна и переходит в первую, если после иссякновения нравственного принципа жизни народы не сметаются внешними бурями, не обращаются снова в первобытную этнографическую форму быта, из коего снова может возникнуть историческая жизнь. Период цивилизации может считаться для римского мира с окончания Пунических войн[1] и покорения Греции до третьего века по Р.Х., т. е. около 400 лет. Для Греции от начала пятого века до Р.Х. и до окончания плодотворной деятельности Александрийской школы тоже в третьем веке, т. е. около 6 столетий; но с уничтожением самобытности Греции цивилизация эта ограничивалась одною сферою науки, наиболее отвлеченной и могущей всего долее сохранять свою жизненность по оторвании от родной почвы. Время цивилизации индийской также продолжается не долее нескольких столетий. Для евреев его можно считать от времен Самуила до времен Ездры и последних пророков[2], т. е. от 5 до 6 столетий.

Если период цивилизации бывает относительно так краток, то зато предшествующее ему время — и особливо древний, или этнографический, период, начинающийся с самого момента выделения культурно-исторического племени от сродственных с ним племен,- бывает чрезвычайно длинным. В этот-то длинный подготовительный период, измеряемый тысячелетиями, собирается запас сил для будущей сознательной деятельности, закладываются те особенности в складе ума, чувства и воли, которые составляют всю оригинальность племени, налагают на него печать особого типа общечеловеческого развития и дают ему способность к самобытной деятельности, — без чего племя было бы общим местом, бесполезным, лишним, напрасным историческим плеоназмом в ряду других племен человеческих. Эти племенные особенности, какова бы ни была их первоначальная причина, выражаются в языке (вырабатывающемся в этот длинный период времени), в мифическом мировоззрении, в эпических преданиях, в основных формах быта, т. е. в отношениях как ко внешней природе,источнику материального существования, так и к себе подобным. Если бы в племени не выработалась особенность психологического строя, то каким бы образом могли произойти столь существенные различия в логическом построении языков? Отчего один народ так заботится об отличении всех оттенков времени, а другой (как славянский) почти вовсе опускает их из виду, но обращает внимание на качества действия; один употребляет как вспомогательное средство при спряжении глагол *иметь*, другой же — глагол *быть* и т. д. Сравнительная филология могла бы служить основанием для сравнительной психологии племен, если бы кто успел прочесть в различии грамматических форм различия в психологических процессах и в воззрениях на мир, от которых первые получили свое начало.

Если этнографический период есть время собирания, время заготовления запаса для будущей деятельности, то период цивилизации есть время растраты — растраты полезной, благотворной, составляющей цель самого собирания, но все-таки растраты; и как бы ни был богат запас сил, он не может наконец не оскудеть и не истощиться — тем более, что во время возбужденной деятельности, порождающей цивилизацию и порождаемой ею, живется скоро. Каждая особенность в направлении, образовавшаяся в течение этнографического периода, проявляясь в период цивилизации, должна непременно достигнуть своего предела, далее которого идти уже нельзя, или, по крайней мере, такого, откуда дальнейшее поступательное движение становится уже медленным, и ограничивается одними частными приобретениями и усовершенствованиями. Тогда происходит застой в жизни, прогресс останав-

[1] Пунические войны — войны между Римом и Карфагеном за господство в Западном Средиземноморье (III в. до н. э.).

[2] Самуил — в ветхозаветных преданиях — великий пророк, последний из «судей израилевых»; помазал на царство первого царя Израиля Саула. Ездра — автор одноименной книги Ветхого завета и кодификатор Пятикнижия. Время от Самуила до Ездры — период с XI по V в. до н. э.

ливается, ибо бесконечное развитие, бесконечный прогресс в одном и том же направлении (а еще более — во всех направлениях разом) есть очевидная невозможность. Каким, в самом деле, образом возможно, чтобы существо ограниченное, как человек, могло бесконечно развиваться и совершенствоваться, не изменяясь в то же время в своей природе, т. е. не перестав наконец быть человеком? Я знаю, что тем, которые думают, будто бы подобное происшествие из тысячи и одной ночи или Овидиевых метаморфоз[1] уже случилось раз с обезьянами (которые, не выдержав натиска прогресса, превратились в людей) и будто бы в конце концов человек не что иное, как усовершенствованная губка или инфузория, — не покажется странным, что и форма человека, сделавшись слишком тесною для прогресса, превратится, по щучьему велению, еще в что-нибудь более совершенное; но могу вывести из этого только то заключение, что ложное основание, к чему бы его ни применили (к истории или к зоологии), приведет к ложным выводам и что к числу самых высочайших нелепостей, когда-либо приходивших в человеческую голову, принадлежит и мысль о бесконечном развитии или бесконечном прогрессе. Никто не скажет, чтобы голова Кювье была лучше устроена, чем голова Аристотеля, чтобы ум Лапласа был проницательнее ума Архимеда, чтобы Кант мыслил лучше Платона, чтобы Фридрих и Наполеон имели более быстрый военный взгляд, более глубокие тактические и стратегические соображения, чем Аннибал и Цезарь; еще менее скажет кто-нибудь, чтобы понимание красоты было выше у Кановы и Торвальдсена, чем у Фидия и Праксителя; но, несомненно, что масса научного материала, сложность отношений в мире и войне безмерно увеличились, так что выполнение задачи ученого, полководца, государственного мужа стоит гораздо более времени и труда теперь, чем прежде. Зато Аристотель мог с успехом заниматься зоологией, ботаникой, физикой, логикой, метафизикой, политикой, теорией изящных искусств, а Кювье — только зоологией, но и эта наука стала уже теперь слишком сложна, чтобы возможно было обнять все ее отрасли одному человеку; поэтому, по мере того как суживается кругозор ученых, открытия должны принимать все более и более характер частностей. Этому стараются пособить разделением труда и систематическим соединением усилий отдельных лиц — посредством ученых обществ, съездов, конгрессов и т. п., но это искусственное объединение,

[1] В сборнике «Метаморфозы» древнеримский поэт Овидий излагал мифы о превращениях людей в животных, растения и камни.

вполне удовлетворительное для фабрики и имеющее свою пользу и в научном отношении, не может, однако, заменить собою естественного сосредоточения разносторонних материалов в уме одного человека. Таким образом, усложнение, нераздельное с совершенствованием, кладет необходимый предел существенному прогрессу в той отрасли человеческого ведения (или вообще человеческой деятельности), на которую в течение долгого времени было обращено внимание, — в том направлении, на которое преимущественно употреблялись усилия. Дабы поступательное движение вообще не прекратилось в жизни всего человечества, необходимо, чтобы, дойдя в одном направлении до известной степени совершенства, началось оно с новой точки исхода и шло по другому пути, т. е. надо чтобы вступили на поприще деятельности другие психические особенности, другой склад ума, чувств и воли, которыми обладают только народы другого культурно-исторического типа.

Прогресс, как мы сказали выше, состоит не в том, чтобы идти все в одном направлении (в таком случае он скоро бы прекратился), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях. Поэтому ни одна цивилизация не может гордиться тем, чтоб она представляла высшую точку развития, в сравнении с ее предшественницами или современницами, во всех сторонах развития. Так, в отношении идеи красоты — греческий мир дошел, можно сказать, до крайнего предела совершенства, и новая европейская цивилизация не произвела ничего такого, что бы могло не только затмить, но даже сравняться с произведениями греческого пластического искусства, которое поэтому изучается наравне с природою, как самое полное и лучшее ее истолкование. Греческое искусство сделалось достоянием всего человечества, собственностью последующих цивилизаций, но именно только собственностью, т. е. тем, чем они могут пользоваться, наслаждаться, — что они могут понимать, но не приобретать вновь, как приобрели его греки, а тем менее идти в том же направлении дальше. Потому народы европейского культурного типа пошли по другому направлению, по пути аналитического изучения природы, и создали положительную науку, которой ничего подобного не представляет никакая другая цивилизация. Конечно, духовные дары народов каждого типа не так односторонни, чтоб исключительно преследовать одну сторону жизни, чтобы греки осуществляли только изящное и прекрасное, а европейцы — одно положительное знание. И греки сделали много для науки, выставили даже одного гения — Аристотеля, ко-

торый среди греческого мира был как бы предвозвестником европейского направления. Точно так же и европейцы сделали много для искусства, и если не в состоянии были повести его далее, то расширили его область. В чистой области прекрасного, т. е. в красоте формы и в полной гармонии содержания с формой, народы германо-романского мира, конечно, не произвели ничего подобного поэмам Гомера, статуям Фидия или трагедиям Софокла; но зато пошли далее в глубине психического анализа, в выражении характеров, в живописи страстей, хотя и не без нарушения гармонии формы. Там же, где они думали идти совершенно по стопам древних, как во французской псевдоклассической трагедии, — произвели только карикатуры. Подобным образом высшие религиозные идеи вырабатывались только семитическими племенами. Этим я вовсе не думаю отвергать сверхъестественности полученного евреями откровения, ибо и в этом случае только семитическое племя (без сомнения, по особенностям своей психической природы) могло принять и сохранить вверенную ему истину единобожия. То же применяется и к более частным сферам. Система гражданского права, выработанная римскою жизнью, составляет до сих пор недосягаемый образец. Не имеет себе также ничего подобного величие политического здания, созданного небольшим римским народом, который, жертвуя всем носимому им в душе идеала вечного государства, умел привить дух свой стольким чуждым народностям, заставить их поклоняться его идолу и даже признать этого идола своим. С Римом сравнивают часто в этом отношении Англию, но ничто не может быть несправедливее такого сравнения. Англия даже собственные свои колонии, населенные английским же народом, не умела заставить разделять чувства ее государственного величия[1]; а уж о прививке этого чувства к другим народностям и говорить нечего. Я говорю это вовсе не в укор ей; как достоинства, так и недостатки Англии совершенно иного рода. Скорее за Францией можно признать этот римский дух, хотя и в гораздо меньших размерах; а желание вполне ему подражать в больших размерах (как во времена Карла Великого, так и во времена Людовика XIV и Наполеона) произвело опять-таки одни карикатуры, окончившиеся совершенным фиаско.

Эта двойственность в жизни культурно-исторических племен, выражающаяся в неопределенно длинном периоде образовательном, когда бессознательным образом заготовляется материал и кладутся основы будущей деятельности, и в сравнительно кратком проявительном или деятельном периоде, когда эти запасы истрачиваются на создание цивилизации, — имеет своим посредником тот промежуток времени, в который народы приготовляют, так сказать, место для своей деятельности, строят государство и ограждают свою политическую независимость, без которой, как мы видели, цивилизация ни начаться, ни развиться, ни укрепиться не может. Переход как из этнографического состояния в государственное, так и из государственного в цивилизационное, или культурное, обусловливается толчком или рядом толчков внешних событий, возбуждающих и поддерживающих деятельность народа в известном направлении. Так, нашествие Гераклидов послужило началом образования греческих государств[1], а знакомство с восточною мудростью и еще более персидские войны, которые напрягли дух народа, определяют вступление Греции в период цивилизации. Неизвестное нам основание древнеиталийских государств и борьба их между собою, окончившаяся победою Рима, а также аристократическое господство патрициев над плебеями характеризуют государственный период Рима; возбудившие же народный дух Пунические войны и знакомство с Грецией — вводят Рим в период цивилизации. Столкновения германских народов с Римом — выводят германцев из этнографического состояния, а распространение знакомства с греко-римской цивилизацией через византийских эмигрантов, морские открытия и некоторые изобретения — открывают период цивилизации. Борьба с ханаанскими народами приводит евреев к государственному устройству[2], разделение царств и противодействие культурным началам Ассирии, Вавилона и Финикии — возбуждают развитие пророческой цивилизации Израиля. Государственность Индии началась с борьбы вторгнувшихся арийцев с аборигенами. Собственно же цивилизационный период Индии начинается, кажется, с буддийского движения. Конечно, нельзя ожидать, чтоб это совершалось правильным образом по известной схеме. Явления перепутываются, усложняются; часто явления одного и того же порядка разделяются длинными промежутками времени и дополняют друг друга, а явления одного перио-

[1] Намек на войну за Независимость английских колоний в Северной Америке.

[1] Согласно мифу Гераклиды (потомки героя Геракла) захватили Пелопоннес и поделили между собой его города. Миф явился отражением реальных событий: завоевания греческими племенами материковой Греции и образования ранних рабовладельческих обществ в микенский период.

[2] Ханаанские народы, или хананеи, — первоначальное население Палестины. Хананеи были изгнаны из Палестины израильтянами, бывшими до тех пор кочевым народом пустыни.

да продолжают действовать в другом. Даже не все культурные типы успевают переходить вполне все фазисы этого развития, потому ли, что разрушаются внешними бурями, или потому, что самый запас собранных ими сил был недостаточен, что полученное направление слишком односторонне для полного развития. Так культурный тип Ирана, побужденный принять форму государственности, вследствие борьбы с туранскими племенами[1], никогда не переходит на степень цивилизации, — как потому, что в самый блистательный период своей государственности, при Кире и Дарий, теряет свой самобытный характер вследствие инкорпорации древнесемитической цивилизации Ассирии, Вавилона и Финикии (имевшей на него то же вредное влияние, как Греция на Рим, без полезных сторон последнего), так и потому, что неоднократно возобновляемая государственность Ирана последовательно разрушается македонянами, арабами и монголами. Что касается до истории древнейших культурных типов, то она так неполна и отрывочна, что смысл ее событий совершенно ускользает. Впрочем, из данных, представляемых историей известных культурно-исторических типов, можно вывести как общую черту государственного периода их развития потерю большей или меньшей части первобытной племенной независимости (племенной воли в той или в другой форме) и как общую же черту цивилизационного периода — стремление к освобождению от этой зависимости и к замене утраченной древней воли правильною свободою, — замене, которая, впрочем, еще ни разу вполне не была достигнута. Пока ограничиваюсь этим намеком, предоставляя себе развитие этой мысли впоследствии на своем месте; теперь же обращусь к разбору господствующего мнения об отношениях национального к общечеловеческому.

Выше я старался показать, что правильная, сообразная с законами естественной системы группировка исторических явлений приводит нас к тому выводу, что до сих пор развитие человечества шло не иначе как через посредство самобытных культурно-исторических типов, соответствующих великим племенам, т. е. через посредство самобытных национальных групп; остается показать, что оно иначе идти и не может.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа М., 1991. Гл. 5.

[1] Туранские племена — тюркские племена Средней Азии.

В. В. Зеньковский

Проблема Запада тревожила и привлекала к себе внимание русских людей еще тогда, когда Запад был религиозно единым и не был еще потрясен реформацией. Запад иногда был весь и во всем «латинским» для русского сознания, — и эта религиозная характеристика его, не закрывавшая, конечно, национально политических и культурных особенностей отдельных народов, доминировала все же над ним и почти непереходимой стеной отделяла Русь от Запада. Реформация, разбившая религиозное единство Запада, невольно смягчила в глазах русских людей эту картину и даже как бы приблизила к нам тех, кто вместе с русскими был против «латинян». Религиозная выдержанность и не агрессивность протестантов уже в XVII веке устраняют крупнейшее затруднение в общении с Западом, и то, что делалось тогда в Москве, уже имевшей у себя «немецкую слободу», было предвестником грядущего обращения к Западу. В этом отношении необходимо отметить, что отделение старообрядцев проходило не только по линии церковных споров, но и по линии *всей культурной психологии*, в старообрядчество уходила Русь, верная не только религиозному, но и культурному прошлому, не хотевшая никаких новшеств ни в Церкви, ни в жизни. Церковная и культурная неуступчивость не были только зловещим симптомом замыкания в самих себе, но в них с полной уже ясностью выступает и мотив «самобытности», творческий замысел раскрытия и исторического проявления «своего».

Судьбы истории все же вели Россию на Запад, и Петр Великий, как это уже стало совершенно бесспорно для историков, лишь завершил и утвердил тот процесс приближения к Западу и общения с ним, который начался еще до него. Как ни суровы и ни грубы были приемы, с помощью которых Петр вводил русских людей в мир западной культуры, но дальнейший исторический процесс показал, что Петр взял верный путь, что развитие России неизбежно ставило на очередь вопрос о взаимоотношении с Западом, с его культурой, с его жизнью. Можно спорить о том, что бы случилось, если бы Петр иначе осуществил свой замысел, но в свете того, как шло развитие русской культуры в XVIII — XX веке, совершенно ясно, что проблема Запада не случайна для России, что в ее путях встреча эта с Западом была неизбежна и необходима.

XVIII век дает нам картину такого увлечения Западом, что с полным правом можно говорить, что русская душа попала в «плен» Западу. Еще первое поколение молодых людей, отправляемых за границу, оставалось чуждо Западу, но уже второе, вкусив его жизни, почти все не захотело возвращаться на родину: уже тогда, в сущности, могла быть пущена в ход фраза, принадлежащая Иванушке (в «Бригадире» Фонвизина): «тело мое родилось в России, но дух мой принадлежит короне французской». По мере расширения знаний о Европе, по мере роста просвещения культ Запада не только не ослабевал, но становился лишь глубже и влиятельнее. Необыкновенно поучительна в этом отношении фигура Н. М. Карамзина: погружаясь в его «Письма русского путешественника» вы непосредственно чувствуете, какое очарование имела тогда Европа в глазах русской молодежи, русского общества. Невольно приходит в голову сравнение Карамзина с Герценом, тоже пережившим в юности глубочайшее увлечение Западом, его идеями, его замыслами. До наших дней сохранилось это увлечение Западом именно у юношества (по верному выражению В. П. Боткина в одном его письме «для русского человека все европейское имеет таинственное обаяние»), и типы молодежи, не знавшей очарований Запада, были у нас редки. Этот факт, в свое время обобщенный (не без преувеличения) Достоевским в известной его формуле — «у нас, русских, две родины: Россия и Западная Европа», — имеет чрезвычайное значение для понимания нашей культурной психологии; известная неустранимость его не раз раздражала носителей антизападнического настроения, начиная от славянофилов и кончая фанатическим отталкиванием от Запада в наши дни. Но в XVIII веке эта психология только слагалась, постепенно захватывая и подчиняя себе все более широкие слои русского общества.

Однако в том же XVIII веке заметны начатки и иного отношения к Западу. Уже самое знакомство с Западом расслаивало изначальное отношение к нему: одни народы с его культурой и жизнью привлекали к себе больше других и тем выдвигали почву для оценки более глубокой и тщательной, чем это было вначале. Но помимо этого, сама западная культура была так многообразна, что, увлекаясь одними ее сторонами, русские люди неизбежно становились в критическое отношение к другим. Самым ярким и исторически действенным проявлением этого может служить та двойственность, которая осталась и доныне, переменив лишь форму и содержание, но, сохранив неизменно свой основной смысл: для одних Запад оказался близок и дорог своим «просвещением», своей внешней культурой, своим движением к свободе. То, что выступило в истории западноевропейской культуры, как «дух Просвещения», и что обнимает очень сложную «новую» психологию западноевропейского человечества, куда входит и рационализм и сентиментализм, свободолюбие и культ революции, искание «естественной» и «разумной» религии и религиозное бунтарство, широкий гуманизм и откровенный эгоцентризм, — все это слагалось в законченную систему, отмеченную верой в человека, в прогресс, в возможность перестройки жизни на разумных началах, все это антиисторично, предпочитает эволюции революцию всегда приковано к земле и обвеяно в то же время творческим оптимизмом... Этот «дух Просвещения» нельзя оторвать от всей технической культуры Запада, и русские люди уже в XVIII веке пленялись именно этой стороной Запада. Кто был духовно скудным, тот не шел дальше внешней подражательности, но для более глубоких натур за внешним блеском западной жизни открывалась иная, более существенная и более захватывавшая сторона — та самая, о которой так восторженно говорил впоследствии Иван Карамазов («дорогое кладбище»...).

Но и другое услышала русская душа на Западе — отозвалась на его духовные искания, на его внутреннюю, страстную жажду соединить с земным небесное, на его подлинный моральный пафос, чуждавшийся внешнего успеха и тосковавший о чистоте и святости: так родилось русское масонство. В нем впервые оформилось иное умонастроение: любовь к Западу и тесное смыкание с ним совершенно были чужды увлечению внешней жизнью Запада и его «освободительными» идеями. Шварц, Новиков, И. С. Тургенев, И. В. Лопухин, И. С. Гамалея, — не буду называть других деятелей XVIII века — рисуют нам иное «западничество», чем это мы имеем в первом случае. Богатая духовная жизнь Запада влекла этих «западников» совсем не «духом Просвещения», с которым они даже боролись, а совсем другой ее стороной; «масонство» было лишь внешней формой, под которой зрело религиозное отношение к жизни и проявлялось духовное творчество. Все это пока лишь оформлялось в XVIII веке и развернулось в полной мере уже в XIX веке, но и тогда уже обрисовалось два пути на Запад, два отношения к нему. Лишь сравнительно немногие вмещали оба эти умонастроения — и здесь снова приходится помянуть молодого Н. М. Карамзина, с юношеской восторженностью вбиравшего в душу все течения, все стороны Запада.

Две формы «западничества» сами уже порождали неизбежно и критику Запада — ибо в самой культуре Запада русские люди находили ее, а с другой стороны, выбирая между одним или другим ее направлением, невольно сознавали неудовлетворенность чуждыми ей явлениями западной жизни. Такая «критика» была по существу случайной, обращалась не к культуре Запада в целом, обычно относилась к какому-либо отдельному народу. Эти черты случайности и ограниченности критических замечаний о Западной Европе собственно сохранялись очень долго; лишь оформление «западничества» и «славянофильства» (в сороковых годах XIX века) сняло эти случайные наскоки и поставило вопрос об отношении к Западу по существу...

По существу проблема Европы впервые встала перед русским сознанием благодаря французской революции...

Действие французской революции на русские умы было очень продолжительным, как это видно из истории русской журналистики — эта тема долго еще тревожила различных людей...

События во Франции продолжали и дальше тревожить многих русских людей; даже слабая журналистика того времени дает нам ряд характерных отсветов того, как ставился вопрос о Европе в русском сознании. Любопытно отметить, как явление, которое будет встречаться нам на протяжении всего XIX века — это *политические* мотивы в критике Европы, той или иной ее страны. Политическая вражда как бы приоткрывала то, что оставалось незаметным и невлиятельным до этого, — так было преимущественно в отношении к Франции, но сказывалось и в оценке Англии и Германии...

Политические мотивы в критике Запада, столь впоследствии существенные в оппозиции Н. Я. Данилевского, И. С. Аксакова, отчасти и в наши дни уже тогда действовали в виду реакции против французской революции.

Общее критическое отношение к Западу, как бы открывавшееся всем тем отзвуком, какой остался в русском обществе от французской революции, получило для себя богатый материал в том широком знакомстве с Западом, которое приняло особенно крупные размеры в войне с Наполеоном, перенесенной на поля Запада. Правда, это же знакомство дало и другие результаты — оно сказалось в росте интереса к западной жизни, в усилившемся влиянии литературных, социальных, политических идей, — собственно лишь теперь стала складываться настоящая психология и идеология нашего западничества. Но надо иметь в виду, что ближайшее знакомство широких масс русского общества с западной жизнью освобождало от обаяния, которое исходило из этой неведомой Западной Европы, и которое так хорошо доныне передают наивные и восторженные замечания Карамзина в его «Письмах русского путешественника». Для русской мысли все больше создается возможность приглядеться к Западу в его обычной, будничной жизни. Все больше находится людей, объехавших всю Европу и вернувшихся домой — не только физически, но и духовно: создается возможность *критики европейской культуры*, как таковой, критики, свободной от политической тревоги, от непосредственного ужаса перед французской революцией. Мотивы руссоизма, мировой скорби, мотивы раннего романтизма нередко сплетаются уже с настоящей критикой итогов западной цивилизации...

Если окончательное выявление славянофильства и западничества должно быть отнесено к 40-м годам, то в 30-х годах будущие противники еще исповедуют почти одни и те же идеи, сходясь именно в постановке и понимании проблем философии культуры. Руководящей при этом идеей являлось возникшее и окрепшее на немецкой философской почве учение о *народности,* как индивидуальности, учение о «призвании» каждой «исторической» нации.

Это понятие подымало вопрос о смысле тех или иных исторических циклов, в частности, о смысле того, что переживали европейские народы, об итогах их развития и о *месте России в ходе истории.* Постановка этого вопроса во всем его философском и историческом объеме занимает все живые умы — именно здесь происходит новое развитие критической оценки Запада — она окончательно отрывается от конкретной историко-политической почвы, французская революция хотя и остается одним из главнейших фактов в оценке Франции или всего даже Запада, но все размышления связываются с новой философско-исторической концепцией. Впервые возникает и отчетливо формулируется проблема «Россия и Запад», и в разработке этой проблемы принимают участие все выдающиеся умы того времени. По свидетельству современников именно в эти годы начались те беседы и споры в кружках — сначала московских, а потом и петербургских, из которых впоследствии вышло западничество и славянофильство...

Тридцатые годы еще не знали тех острых разногласий, какие выдвинулись в следующее десятилетие, — но именно потому, что тог-

да существовало духовное единство, две центральных идеи того времени, идея народности и идея особой миссии России в мировой истории, — остались общими и для ранних славянофилов и для ранних западников. То, что было посеяно в двадцатых годах и развивалось в духовной атмосфере тридцатых годов, различно проявилось лишь в сороковых годах, но мы еще убедимся в том, что, несмотря на ряд принципиальных различий, у деятелей сороковых годов было глубокое родство, с течением времени выступившее даже еще с большей силой и ясностью...

Русское самосознание неизбежно связано с проблемой Запада и его взаимоотношений с Россией — и это означает и *историческую и духовную неотрываемость нашу от Запада.* Радикальное антизападничество, время от времени появлявшееся у нас и довольно остро заявившее о себе в последние годы, неверно и неосуществимо, — как невозможно и исторически бесплодно и элементаризирующее западничество...

Конечно, должно признать, что очень многое в той критике, какой подвергался Запад в нашей литературе, верно. Даже различая «начала» европейской культуры и их проявления, надо признать, что в европейской истории давно уже определился глубокий духовный надлом, подлинный кризис культуры. Не говоря о том, что несла Европа внеевропейским странам (а пройти мимо этого тоже нельзя в виду того, что ныне все части света вошли в глубокое соприкосновение между собой), беря Европу, как она живет сама в себе, мы должны признать глубочайшую внутреннюю трагедию в ней, *связанную с отсутствием целостности.* Секуляризация культуры, возникновение ряда самостоятельных и независимых сфер творчества привело к разрыву целостности в личности: крайнее развитие технической цивилизации, небывалый расцвет механической стороны, внутренние противоречия капитализма и грозный рост социальной борьбы, развитие маммонизма, ослабление духовной жизни и прямой рост аморализма, — а вместе с тем высокое развитие индивидуализма, рост запросов личности и неизбежное усиление ее одиночества, — и, наконец, вся атмосфера просвещенства с отрицанием традиции и истории, с бунтарством индивидуального разума и с ограниченностью рационализма, тонкое проникновение релятивизма даже в среду верующих кругов, духовная изоляция и измельчание религиозных сил... Все это, взятое вместе, рисует картину действительного и грозного процесса на Западе.

А мы? Даже до 1917 г. многие сознавали в России великую ее внутреннюю неустроенность, чувствовали, что нам предстоят великие испытания. Теперь, когда эти испытания наступили, для нас ясно, что они не явились случайными, что они давно грозили нам, хотя мы и обольщались нашим благополучием. Одних обольщала наша внешняя мощь, великая наша история; изумительный расцвет культуры в XIX веке; другие, не соблазняясь этим, обольщались все же «почвой» — тем, что они чувствовали в тайниках русского духа, его редких дарованиях, пленялись чертами народного характера, «поэзией земли», неустанным исканием правды; были, наконец, и такие, кто, зная теневые стороны русского духа и не обольщаясь нашей «почвой», видели исключительное значение России в том сокровище, которое было ей исторически вверено и которое действительно хранит в себе полноту истин — в Православии. Но если нам вверено Православие, то еще надо быть достойным того, чтобы стать его светильником; если изумительны дарования русского духа, то страшны его провалы, кошмарно его буйство; если велика была мощь русской державы и чудесна была русская культура, то страшная катастрофа 1916 года так ослабила, нашу силу, что прошлое наше служит только залогом возможного расцвета в будущем, но не больше. Мы еще ближе, еще серьезнее подошли к проблеме *построения целостной культуры* — и это значит, что перед нами стоит задача *построения культуры на начала Православия и в духе его.* Эта историческая задача вручена нам, она одна только и может составить содержание нашего будущего, но она должна быть освобождена от привкуса национализма, должна, в соответствии с внутренним духом Православия, быть универсальной. Мы не повторим ошибки Вл. Соловьева, думавшего, что эту всемирно-историческую задачу мы можем поднять на себя, лишь соединившись с Римом. Задача воссоздания церковного единства *не должна быть сливаема с чисто исторической задачей построения целостной культуры,* — она имеет свою собственную диалектику, быть может вне исторического характера. Но не должны мы остро развивать и антикатолическое направление религиозной мысли; религиозное антизападничество означает небрежное отношение к великому и поучительному опыту построения целостной культуры на Западе. Христианский Запад остается нам религиозно родным и близким во многих своих стремлениях, а его ошибки и грехи важны для нас как урок: если исторически осуществится построение православной культуры, то оно должно быть свободно от тех крайностей, в каких протекало религиозное

развитие Запада. Нам есть чему учиться в католицизме, есть чему учиться и в протестантизме. Не мы одни, но весь мир идет к построению «вселенской культуры» по выражению Вл. Соловьева, — и не одна Россия, но весь православный мир во всей своей совокупности должен принять участие в этой исторической работе.

Но именно этим, этой исторической сосредоточенностью Православия не в одной России, но и в других странах, решительно преодолевается «почвенничество». Пора перестать усиленно заботиться о русском своеобразии и искать его исторического раскрытия, надо служить Православию, как истине, служить в меру своих сил, не возносясь опасным мессианизмом. Мысль об особом призвании России была творческой и ценной — и в то же время таила в себе начало самопревознесения и самозамыкания: наше призвание в действительности только в том состоит, чтобы оказаться достойными Православия и правды его. Дано ли будет одной России быть светильником Православия или весь православный Восток будет вместе с нами, — мы не знаем, но это тем более не должно затруднять нашего исторического сознания, что мы не имеем уже никакого права, после катастрофы 1917 года, идиллически глядеть на русский народ. Диссонансы и прямые противоречия, давно раздиравшие русскую душу, достигли своего высшего выражения в катастрофе 1917 года, и если по Божьей воле дано будет России восстать в своей мощи и крепости, то не смеем мы ничего воображать о себе. Наш путь, наше призвание — послужить Православию перенесением его начал, его духа в нашу жизнь; это и есть построение православной культуры, раскрытие в частной и исторической жизни заветов христианства. Задача эта так сложна и трудна, а вместе с тем именно для нас так необходима и исторически неустранима, что здесь нужно с нашей стороны чрезвычайное духовное напряжение. Не сверху, а снизу, не путем регламентации, а на путях свободного созидания, должна строиться новая жизнь, побеждая своим очарованием русскую душу и осуществляя великий синтез традиционализма и творчества, церковности и свободы. В самой русской душе должна сформироваться та сила, которая была в ней раньше, — хотя и недостаточно — и которая исторически оставалась неиспользованной — сила, оцерковляющая жизнь и извнутри ее преображающая. Душа России не вся в Православии, и это нужно сознать трезво и мужественно, чтобы понять, что перед нами стоит огромная внутренняя задача, разрешение которой невозможно вне атмосферы свободы. Отбрасывать то, что отошло от Православия, не по-братски и означает признание бессилия Православия: вот отчего внутри самой России нам предстоит огромная и созидательная работа. Европа уже не вне нас, а внутри нас, — и это относится не только к стихии культуры, но и к религиозной стихии. Вот отчего неверно и опасно всякое антизападничество во всех его формах, — оно *неизбежно направляется на русскую же душу*. Критика европейской культуры была нужна, чтобы сознать путь России, чтобы до конца понять, что такое Запад. Но теперь уже смешно и несвоевременно заниматься критикой Европы, когда ее движения так глубоко вошли в русскую душу. И светская культура Запада во всей полноте ее движения, ее благих и ядовитых сил, и религиозные стихии Запада — стали или становятся уже извнутри русскими, — происходит, и все еще длится глубочайшее расщепление русской души. И если даже катастрофа 1917 года имеет свои корни в идеологии, выработанной на Западе, то ныне невозможно отрицать связь этой анархо-коммунистической идеологии с буйствующими началами самой России.

Так снято историей противоположение России и Запада — оно ныне выступает, как глубокое расщепление внутри русского духа. Безбожие и религиозный дух, нигилизм и положительное строительство, революционизм и традиционализм, — все это уже внутри самой России знаменует буйство и расщепление. Задача внутреннего синтеза делает уже невозможным, фальшивым какое-то отгораживание себя от Запада или Востока. Все яды отравили нас, все добрые течения вошли в нас, — пришла пора действенной сосредоточенности на себе *без горделивого мессианского сознания, без утешения себя критикой других*. Нам нужно обрести единство *для самих себя* — и построение православной культуры, воссоздание целостной жизни нужно нам не для того, чтобы решать мировую задачу, а для того чтобы не расколоться духовно, чтобы обрести утерянное историческое здоровье. Но тем самым служение Православию, как вселенской истине, освобождается от навязчивой мессианской идеи, ибо мы для себя хотим правды, — освобождается от почвенничества, ибо в самой той «почве» и оказались ужасающие диссонансы и буйство, — освобождается от антизападничества, ибо нам должно многому учиться в религиозной истории Запада, нам нужно не Запад обличать, а религиозный разброд внутри самой России привести к свободе и любви — к церковному единству.

Печатается по изданию: Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. Б. м. и г. Стр. 9—15, 18, 20, 22, 24—28, 37—38, 284—291.

И. А. Ильин

Духовное единство России доказано той великой, — самобытной и глубокой, — культурой, которая была создана единым русским народом, во всем сложном сочетании его национальностей. Эта культура создавалась в течение целого *тысячелетия*, на единой, все расширявшейся территории, в единой и общей *равнинной* природе, в едином сурово-континентальном *климате*, под единой *государственной властью и системой управления*, при едином государственном и культурном языке, в единой судьбе международных *войн и социально-классового, хозяйственно-торгового сотрудничества*. Все это выработало у народов России сходство душевного уклада, подобие характеров, близость в обычаях, и, наконец, то *основное единство в восприятии мира, людей и государства*, которым русские народы без различия племени отличаются от западноевропейских народов.

Из этого единого и общего «материала» жизни и быта, *славяно русское племя*, исповедовавшее христианско-православную веру создало, и выносило тот *самобытный духовно-творческий акт*, которым творилась и создавалась *русская национальная культура*.

Славяно-русское племя исторически вело и государственно строило Россию. Оно никогда не угнетало других, численно меньших племен, но само вынуждено было то свергать их гнет (татарское иго), то обороняться всею силою от их завоевательных вторжений (крымские татары, литовцы, поляки, шведы). Русский народ не жесток и не воинственен: он от природы благодушен, гостеприимен и созерцателен. Но русские равнины были искони со всех сторон незащищены и открыты, и все народы рады были травить их безнаказанно. И потому России пришлось провоевать ровно *две трети* своей жизни. Издревле русский пахарь погибал без меча; а русский воин кормился сохою и косою. Замирение и колонизация шли тысячу лет рука об руку.

Славяно-русское племя, проведшее Россию через все эти испытания, не отгораживалось от замиренных и присоединенных им племен, даже тогда, когда они были совершенно чуждыми ему в расовом отношении, но принимало их постепенно — гражданственно, кровно, культурно и правительственно — в свой состав. Различия не исчезли, но равноправные и душевно-бытовое общение вызывали к жизни духовно-братское единение. Вследствие этого *духовно-творческий акт славяно-русского племени*, не изменяя своей природе, *приобретал все новые горизонты и задания*; чтобы вести Россию, он должен был становиться *все более свободным, гибким, отзывчивым и глубоким*. Если вели: *славянская даровитость и вселенское дыхание русского Православия*. И когда он окреп и развернул свое творчество, то оказалось, что Россия есть не пустое слово и не просто единое государство, — но *система духовного единства, созидаемая единым, русско-национальным духовным актом*.

Это *духовно-культурное единство* России завершается ныне, как и встарь, ее *территориально-политическим* единством, ее общею *международно-военною* судьбою и ее *хозяйственно-производительною* и торговою сопринадлежностью. Россия не выдумана дерзким завоевателем, подобно империи Наполеона; она не есть недавно и наскоро построенная федерация, подобно Штатам Северной Америки. Она есть живой, духовно и исторически сложившийся организм, который при всякой попытке раздела и из всякого распада вновь восстановится таинственной, древней силой своего духовного бытия.

Печатается по изданию: Слово. 1991, № 4. Стр. 53.

* * *

Говоря о причинах русской революции, надо иметь в виду причины *внешне европейские и внутри русские*. — Начнем с первых.

1. Русская революция есть *последствие и проявление глубокого мирового кризиса*, переживаемого всеми странами, каждою по-своему. Этот кризис грозит всем народам. Он назрел давно, но большинство не видело его и не разумело. Сущность его в *засилии материи и в бессилии духа*.

Человек призван от Бога к духовной власти — над своею *душою* и над миром *материи*. Эту власть западноевропейское человечество постепенно утрачивает.

Оно утрачивает впасть над *душою* потому, что перестает верить в ее *самостоятельное бытие* и пренебрегает ее глубокими *бессознательными истоками*. В древности человек владел душою при помощи магии. В христианскую эпоху он научился владеть ею через *божественное откровение и веру*. Ныне человек отверг и магию, и религию, и притом потому, что отверг и самую душу: он считает себя существом материальным и живет *суевериями*. Дух отмирает в нем; душа пренебрежена и запущена: ее ведут интересы, стра-

сти и произвол. В человеке торжествует *материя и чувственный инстинкт*.

Но именно поэтому современное человечество утрачивает и власть над *материей*. Технические науки открывают перед ним *чрезмерные возможности*, которые человек не успевает ни продумать, ни подчинить высшим целям своей жизни. Материально-современный человек *может слишком много*; душевно — *слишком мало*; духовно — *почти ничего*. Он подобен ребенку, играющему с огнем, или обезьяне, жонглирующей динамитными бомбами. Материл становится самозаконной силой и увлекает человека в пропасть.

Так современное человечество затеяло и войну 1914 года, которая была ему не по силам. Так оно приближается и ныне к новой войне. Испытания и соблазны нарастают; для слабого духом жизненное бремя становится непосильным; техника изобретает душе потрясающие средства разрушения; духовные устои и удержи слабеют...

Русская революция возникла именно из такой диспропорции: испытаний, соблазнов и нервных потрясений, с одной стороны, и духовной неподготовленности — с другой. Эта диспропорция была выношена в Западной Европе и навязана ею нам *в виде войны*. Революция пришла в Россию в форме *военного крушения*.

2. Русская революция есть проявление современного *религиозного кризиса*: это есть попытка осуществить *антихристианский общественный и государственный строй*, задуманный в нравственном отношении Фридрихом Ницше; а хозяйственно и политически Карлом Марксом. Эта *зараза антихристианства* была принесена в Россию с Запада.

Западный европеец постепенно утрачивает веру в Бога и во Христа. Истоки этого безверия восходят к эпохе Возрождения (XIII — XV вв.) и к эпохе реформации (XVI в.). Французские «энциклопедисты» (половина XVIII в.) как бы подводят итоги прежним «завоеваниям» безбожия и материализма. Французская революция явилась первым практическим проявлением их учения. Наполеоновские войны разнесли этот дух по всей Европе. «Просвещение» стало равнозначным материализму, отвлеченно-рассудочному мышлению, безверию и безбожию. Великие системы немецкой идеалистической философии (Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля) пытались противостоять этому безбожному духу и найти *философический* путь к Богу. Но учения их были непонятны даже современной им интеллигенции, а народу они не могли дать почти ничего. К тому же они были быстро извращены в сторону окончательного безбожия, материализма и прямого нигилизма (Бауэр, Фейербах, Штраус, Штирнер, Маркс). Во вторую половину XIX века эта атмосфера захватывает широкие круги западного общества, и все более сгущается: повсюду *торжество чувственного опыта, плоского рассудка, материализма и безбожия*. Новое протестантское богословие питает дух сомнения и все более суживает сферу христианской веры. Запад теряет Христа. Фридрих Ницше начинает прямое восстание против христианства во имя «нестыдящегося» «варвар», во имя (буквально!) «дикого», «злого», «преступного» человека. В то же время этот новый враг христианства получает политическую и хозяйственно-общественную программу, а также и организацию от Карла Маркса. Яд готов. Ему нужно еще отстояться, перебродить и найти массу последователей. Он будет применен в *точке наименьшего сопротивления*. Этой точкой оказалась военно-переутомленная Россия, не выработавшая в себе этого яда, но именно поэтому не выработавшая и *необходимых отпорных противоядий для него*.

3. Итак, русская революция есть первый опыт применения западноевропейской программы экономического материализма и интернационального коммунизма. Россия стала как бы *опытным полем*, где жизненно насаждается безбожная и противоестественная химера, выдуманная на Западе для разрешения европейского социально-хозяйственного кризиса. Надо изумляться, с какою готовностью и безответственностью, с каким отсутствием патриотизма и достоинства русская революционная интеллигенция предоставила Россию западноевропейским экспериментаторам и палачам...

Открытия естествознания (пар, электричество и др.) и практическое использование их в промышленной технике вызывают в XIX веке великий переворот в промышленности и в строении общества. Промышленность становится машинной и фабричной; машина подавляет ручной труд; образуется промышленный и торговый капитал, с одной стороны, и все возрастающий класс наемных рабочих — с другой. Развивается мировой торговый оборот, слагается *биржевой* капитал со всеми его соблазнами и злоупотреблениями. Население Европы численно возрастает и уплотняется. Начинается погоня за рынками и колониями. Возникают две враждебные силы: *мировой капитал и мировой пролетариат*. Каждое государство оказывается *вооруженным хозяйственным предприятием* и конкурирует — и хозяйственно, и национально, и политически, и военно, — с другими государствами.

И в то же время каждое государство *раздирается внутренними противоречиями*, и хозяйственными (борьба капитала и пролетариата, борьба промышленности и земледелия, борьба торговца и потребителя), и национальными (борьба национальностей и «меньшинств»), и политическими (республиканцы против монархистов, демократы против консерваторов, социалисты против буржуазных партий, клерикалы против светских партий), и религиозно-исповедными.

В этой атмосфере *назревающей социальной революции* и выдвинулась социалистическая программа. Коммунизм же есть не что иное, как последовательно и безоглядно проведенный социализм.

Так, *Россия становится жертвою мирового капитализма и мирового социализма...*

4. Русская революция началась, однако не во имя коммунизма, а во имя *демократии и республики*: она подготовлялась как *политическая* революция, которая должна водворить в России «свободу», «равенство» и «народоправство». Императорскую Россию расшатывали и подрывали, чтобы насадить в ней западноевропейские формы жизни, уже приведшие Европу к тупику и кризису.

Европейский политический кризис состоит, во-первых, в том, что в людях *вырождается правосознание*, оно оторвалось от своих *религиозных корней* и от христианского духа; и потому оно все более впадает в беспринципность и формализм; а это ведет к разнузданию правовой жизни, ко всеобщей деморализации и к социальному распылению. Правосознание отрывается постепенно и *от любви к родине*, в наши дни мир кишит людьми, которые или действительно не считают ни одну страну своею родиною, или же пытаются уверить себя, что они «интернационалисты».

Европейский политический кризис состоит, во-вторых, в том, что *демократически-парламентарный* строй медленно, но верно разлагает государственную машину, ослабляет государственную власть, понижает уровень правящей элиты и подрывает государственное единение партийною рознью. Все эти проявления и последствия демократически-парламентарного строя могли быть только вредны для России: они могли только развязать центробежные силы, в стране, ослабить государственную власть, вызвать к жизни неслыханную демагогию, обострить классовую борьбу, создать угрозу гражданской войны и расшатать и ослабить Россию во всех отношениях — национально, хозяйственно и военно.

В действительности Россия нуждалась в мире, религиозном и гражданственном, *в воспитании народных масс*, в *закреплении и углублении аграрной реформы Столыпина* и в *развитии производительных сил*. Главные опасности ее были: *война и революция*.

5. Европейский кризис был делом, чуждым России. Европейская война была делом, крайне опасным для нас. Мы имели иные задания; мы боролись с иными затруднениями.

Рассудочное, *материалистическое «просвещение»* еще не проникло в толщу русского народа: оно заразило только русскую интеллигенцию — и то не всю, не до конца, и преодоление этой заразы было уже в ходу. Россия таила в себе великие запасы религиозной веры, что она и доказала во время коммунистических гонений на церковь. Русской интеллигенции предстояло великое задание — найти верное сочетание веры и знания и избежать того безбожия, которое разъедало европейскую культуру. К началу XX века этот поворот *от рассудка к верующему разуму* уже наметился в русской интеллигенции.

Хозяйственный кризис имел в России совсем иную природу, чем в Европе. Капитализм в России только еще зародился, и размеры русского «капитала» по сравнению с европейскими странами, а тем более с Соединенными Штатами — были просто детскими. Россия была страною сельскохозяйственною: и промышленного пролетариата в ней было сравнительно ничтожное количество. В «колониях» Россия нисколько не нуждалась: она еще не проработала собственных внутренних пространств и богатств. Вывоз и ввоз ее за последние 14 лет перед войною почти удвоились; вопрос о рынках сбыта мало беспокоил ее. Территориальные приобретения были ей решительно не нужны. Вопрос о черноморских проливах был делом далекого будущего. Участие в европейской войне, где в сущности за мировую гегемонию боролись Англия и Германия, ничего не обещало ей.

Политический кризис в России смягчился перед войною; он утратил свою остроту с тех пор, как, благодаря Столыпину, началась творческая работа Государственной Думы, Россия нуждалась больше всего в длительном мире, в *развитии своих производительных сил*, в установлении *прочного правопорядка* и расцвете своего духовного творчества. Как страна, технически отсталая, хозяйственно экстенсивная, не проработавшая еще ни своих душевных, ни своих хозяйственных возможностей, — она не могла принимать участия в борьбе европейских стран, которые *отчасти именно поэтому* торопились и ускоряли эту войну.

6. Вступая в 1914 году в великую войну, Россия имела единственного истинного друга — маленькую, но героическую Сербию. Только Сербия видела великие задания России; только она им сочувствовала; только для нее Россия была не *«просто средством»* и не просто *объектом* или *жертвою*.

Запад никогда не знал Россию и не понимал ее. Не зная ее и ее языка, не чуя ее духа, — он верил всякому вздору о ней, и сам сочинял и распространял этот вздор. Европа боялась России, не любила ее и презирала ее. За последние 100 лет она всегда была готова навредить ей, ослабить и оклеветать ее. Запад интересовался Россией лишь в торговом и военном отношении; да разве еще в смысле возможного расчленения или подчинения ее. Следуя тайным указаниям европейских политических центров, которые будут впоследствии установлены и раскрыты исторической наукой, Россия была *клеветнически ославлена* на весь мир, как «оплот реакции», как гнездо деспотизма и рабства, как рассадник антисемитизма, как колосс на глиняных ногах. Движимая враждебными побуждениями, Европа была заинтересована в военном и революционном крушении России и помогала русским революционерам укрывательством, советом и деньгами. Она не скрывала этого. Она сделала все возможное, чтобы это осуществилось. А когда это совершилось, то Европа под всякими предлогами и видами делала все, чтобы помочь главному врагу России — советской власти, взывая ее и принимая ее за законную представительницу русских державных прав и интересов.

Таким образом, русская коммунистическая революция была гибельным даром Запада — Востоку, а затем и всему миру. Она есть плод европейского духовного разложения: продукт европейского хозяйственно-социального кризиса; результат европейского политического «просвещения»; последствие европейской войны за рынки и за мировую гегемонию. Она есть детище европейского безбожия, европейского распада и европейского империализма.

Печатается по изданию: Слово. 1991. № 5. Стр. 82—84.

* * *

Русская интеллигенция не видела и не постигала *глубокого своеобразия* России. Она не понимала, что Россия может строиться только *самобытным творчеством*, а не слепым заимствованием у Запада. Она не разумела, что *русский национальный духовный акт — иной*, чем у западного европейца, и что поэтому у русского должна быть иная вера, иная наука, иное искусство, иное первосознание, иное государство, иной уклад жизни. Петр Великий никогда не порабощал русский дух — западному. Остерман недаром записал за ним слова: «Нам нужна Европа на несколько десятков лет, а потом мы к ней должны повернуться задом». Творящему не страшно никакое заимствование; кто умеет только подражать, тот погубит свое творчество.

Русская интеллигенция обычно относилась к простому народу с «состраданием» и с затаенным чувством «вины» («кающийся барин»). Но она не знала своего народа, не видела его творческую силу, плохо верила в его *организаторскую способность* и даже уверовали в подкинутую ей иностранцами теорию, будто порядок и культура были принесены русским полудикарям «норманнами».

Печатается по изданию: Слово. 1991. Стр. 80.

К. Д. Кавелин

НАШ УМСТВЕННЫЙ СТРОЙ

Наш теперешний умственный строй, если в него хорошенько вдуматься, едва ли не беспримерное явление в истории; верно то, что ни одно из современных европейских обществ не представляет ничего подобного.

Прислушайтесь к толкам мыслящих и просвещенных людей всевозможных направлений и оттенков, — и везде услышите одну и ту же жалобу: мало у нас производительности, слишком мало труда, энергии, выдержки. В уме, талантах, способностях — нет недостатка, но они пропадают даром, вырождаются в пустоцвет. Куда ни обратиться, во всем сильно чувствуется недостаток осмысленного и капитализированного труда. Оттого малейшее, ничтожнейшее дело тормозится у нас громадными препятствиями, превышающими силы одного человека. Наталкиваясь на них на каждом шагу, всякий побьется-побьется да и сложит руки и ничего не делает.

Несогласные ни в чем, мы все совершенно согласны в этих сетованиях и расходимся только в объяснении, отчего это у нас так? Одни, большинство, сваливают вину на внешние обстоятельства, другие — на нашу будто бы прирожденную вялость и дряблость, причины кото-

рой ищут в этнографических, географических, климатических и тому подобных условиях.

Допустим, что эти объяснения более или менее справедливы. Что ж из этого? Должно быть, на них нельзя успокоиться, когда жалобы не только не прекращаются, а, напротив, из года в год усиливаются. Нам, волей-неволей, поставлена задача, которая настойчиво напрашивается на решение и которой, видно, нельзя обойти рассуждениями, положим, очень убедительными, о том, откуда она взялась и почему решить ее невозможно. Объяснения, очевидно, не исчерпывают предмета; да они и не могут его исчерпать. Нам нужно дело, труд, работа, то, что возможно, то, что должно быть, а наши рассуждения обнимают только то, что было и есть. Удовлетворить нашим требованиям может только дело, а не умствования. И у нас наступает, если уже не наступил, один из тех фазисов развития, когда мыслящее отношение к действительности, к себе и окружающему стремится перейти в деятельное, творческое. На смене этих фазисов одного другим вертится вся жизнь и отдельных лиц, и человеческих обществ. Работа всегда перерывается остановкой, чтоб подумать о том, что сделано и как вперед вести дело; а потом опять начинается работа.

Если наши жалобы не пустые фразы, не праздные слова, а выражение продуманной и прочувствованной потребности, то такому нашему расположению и настроению должны бы, кажется, отвечать наши убеждения и взгляды. Когда человек говорит, что вокруг него мало работают, что он и сам хотел бы потрудиться, но ему мешают разные обстоятельства, надо предполагать, что он считает себя и других способными к деятельности; другими словами, что он допускает не только возможность, но и действительное существование тех условий, без которых она не мыслима. Но на деле оказывается противное. Взгляды, между которыми делятся образованные слои нашего общества на группы, отрицают, прямо или косвенно, самые условия деятельности. Как это ни странным покажется, но это так. В вопиющем противоречии убеждений и стремлений, дела и его предпосылок, и заключается та наша удивительная особенность, которой нет подобной в целом мире. Насущные потребности и здравый смысл толкают нас на труд, на работу, а взгляды, теории отвергают самые основы труда, доказывая, по всем правилам искусства, их несостоятельность и невозможность.

Настроения, господствующие в нашем образованном обществе, колеблются между двумя миросозерцаниями, которые и определяют наши теоретические воззрения. По одному из них — условиями материального мира определяются явления мира духовного. Как первый, так и последний одинаково подчинены закону роковой связи условий и их неизбежных последствий. Этим самостоятельная и самодеятельная личность отрицается в самом принципе. Противоположное этому миросозерцание видит в материальном мире нечто вовсе не существенное; существенным же, имеющим действительное бытие, считает один духовный мир, выносит его за пределы материальной природы и признает недоступным положительному научному исследованию, которому будто бы подлежат только явления материальной природы. По этому воззрению, знание явлений духовного порядка может быть лишь непосредственным, а не результатом индукции, по тому что это знание основано на личном, субъективном сознании, факты которого не подлежат критической проверке. Положительная паука, по тому же взгляду, ограничена пределами естествоведения и не в состоянии подняться до анализа и критики явлений духовного мира.

Оба миросозерцания исключают друг друга. Только в этом и состоит их тесная взаимная связь. Чтобы понять, почему каждое из них ставит свои положения так односторонне, стоит только их сопоставить и сравнить между собою: смысл обоих тотчас же вполне выяснится. Одно смешивает положительное знание с естествоведением и, на основании этого смешения, отрицает объективность личного сознания и самопроизвольности. Другое, не споря против такого отождествления положительного знания с естествоведением, признает, вследствие того, явления духовного мира недоступными положительной науке и сводит знание этих явлений на непосредственное личное убеждение, не подлежащее научной проверке. Деятельная, творческая сторона человека отрицается обоими мировоззрениями, но различным образом — одним прямо, другим косвенно. Доктрина, сводящая весь мир духовных явлений к законам внешнего мира, последовательно приходит к чистому фатализму. В самом деле, если нет самопроизвольности, хотя бы в самой ограниченной доле, если каждое духовное явление есть роковой результат внешних явлений и невольная причина роковых последствий, то всякое усилие поставить цель и стремиться к ее достижению есть не более как самообольщение, мираж ума, который не может же вечно продолжаться и должен когда-нибудь разоблачиться перед научной критикой; а раз эта минута настала,— самое стремление ставить цели, самая решимость бороться с препят-

ствиями к их достижению должны исчезнуть. Не пробуем же мы схватить рукою луну! Другая доктрина, перенося действительно сущее из реальных индивидуальностей в метафизическую сущность, тоже приводит к фатализму, потому что, при таком взгляде, источником деятельности, творчества, является не реальный, действительный человек, а метафизическая сущность. Правда, доктрина не отрицает самостоятельности и самодеятельности отдельного, индивидуального лица; но она не определяет и не может определить доли той и другой, которая ему остается за перенесением центра их тяжести в метафизическую сущность.

Здесь не место критически рассматривать и оценивать научное достоинство обоих мировоззрений. Истинны они или ошибочны, — это вопрос, который может быть решен только при помощи правильной теории познавания, до сих пор еще, как известно, не установившейся окончательно. Оставим этот вопрос в стороне и обратимся к тому, что нас теперь занимает.

Из двух наших основных мировоззрений одно отрицает самодеятельность, другое — возможность объективного научного исследования явлений духовного мира. Спрашивается: как согласить с этими взглядами потребность в творческом, осмысленном труде? Разве осмысленная деятельность, творящая новое, возможна, когда в принципе отрицается самопроизвольность и когда область положительной критической науки ограничивается одними материальными явлениями? К какому периоду истории рода, человеческого мы бы ни обратились, везде, и всегда господствующие мировоззрения, строй убеждений, течение мыслей отвечали живым потребностям времени. Всякая мысль, по существу своему, есть как бы пятка, на которую человек опирается в борьбе с окружающею действительностью и с самим собой. Мыслью определяются его внутренние и внешние отношения, и в этом заключается великое, творческое значение теории. Самые, по-видимому, отвлеченные философские системы находились в общении такого рода с деятельною стороною людей. Они переносили в мир отвлеченностей, часто в форме, трудно доступной большинству, то, чем в данную минуту бились живые человеческие сердца. Везде и всегда действительные потребности заставляли людей подходить к философской истине именно с такой-то, а не с другой стороны, оттенять с особенною яркостью именно этот, а не другой ее закон. Одни мы точно составляем изъятие из общего правила. Требования времени насто-

ятельно толкают нас на развитие нравственной личности, самостоятельной и самодеятельной — этой основы не только гражданского и общественного, но вообще всякого человеческого существования; а наши мировоззрения находятся в вопиющем противоречии с этой насущною потребностью. Вместо того, чтоб работать нам в руки, они нас задерживают, нам мешают, парализуют в самом зародыше наши поползновения к деятельности.

Не без некоторой зависти смотрим мы, и с этой стороны, на Западную Европу. И есть чему позавидовать! Сумела же она выработать свои доктрины так, что они раз в раз отвечали и отвечают живым потребностям, идут с ними рука об руку, освещают, направляют их и ведут к сознательному, возможно правильному их удовлетворению в данное время и при данных обстоятельствах. Народится другое племя, явятся новые потребности, и мысль, теория снова спешат им на подмогу, создаются новые мировоззрения, новые доктрины, выдвигающие на первый план другую сторону истины, или другой закон, остававшийся до тех пор в тени, незамеченным, потому что не было повода, нужды обращать на них внимание; а приспело время, — и вот вся зоркость мысли, все силы науки устремляются на них. Так было в Европе всегда, так ведется и теперь. Теория и практика, системы и насущные потребности живут там не в разладе, а в тесном единении. Кажущаяся и действительная односторонность европейских миросозерцаний объясняется именно этим бесценным их свойством — тесной связью с живою действительностью, с насущными потребностями.

Всем известно, из каких элементов сложилась европейская жизнь и развилась европейская культура. В основание европейской общественности легла сильно развитая личность. Личная независимость, личная свобода, возможно-нестесненная, всегда были исходной точкой и идеалом в Европе. Весь ее гражданский и политический быт, сверху донизу, был построен на договорах, на системе взаимного уравновешения прав. Европа долго боролась, прошла через целый ряд глубоких потрясений, прежде чем ей наконец удалось справиться с разрозненностью и замкнутостью враждебных друг другу союзов, ввести их в некоторые границы и подчинить условиям правильно организованного государства. Пока государственный принцип не выработался, связующим звеном служили римско-католическое вероучение и церковь, представитель влияния и власти христианства посреди разрозненного европейского мира. По образцу других союзов, церковь, с папою во главе,

сложилась в Европе в сильную, крепко организованную корпорацию, которая по своему значению возвышалась над всеми прочими и держала весь европейский мир в своих руках. Но власть ее мало-помалу обратилась в нестерпимый гнет; вера и христианское учение стали служить ей благовидным предлогом для неслыханных злоупотреблений, так что римское католичество стало напоследок синонимом подавления свободы мысли и совести и вопиющего извращения евангельских истин. Это вызвало сначала протесты, которые постепенно перешли в открытое восстание и кончились отпадением значительной части европейского населения от римско-католической церкви. Борьба эта, длившаяся столетия и продолжающаяся отчасти и до нашего времени, имела, по самому свойству вопросов, о которых шла речь, преимущественно теоретический характер и велась сначала на богословской, а потом на научной почве. Мысль и совесть, опутанные тысячью цепей, рвались на свободу, опираясь сперва на текст и смысл священного писания, а впоследствии орудием борьбы явились доводы науки, знания. Эти теоретические споры, богословские и научные, и привели наконец европейское общество к гражданской и политической независимости от римско-католической церкви и главы ее — папы.

Вот условия, придавшие европейской мысли ее оригинальный, своеобразный склад.

Сильно поставленная индивидуальность и естественное ее последствие — замкнутая корпорация — тормозили дело политического и гражданского объединения. Поэтому, когда время приспело, мысль обратилась в Европе на то, что особенно озабочивало людей, — на выработку объективного права, в противоположность субъективным, личным притязаниям. Потому-то первое, а не последнее так ярко выдвинуто европейской мыслью и наукою на первый план. Об индивидуальном, личном нечего было заботиться, оно и без того слишком выпукло заявляло себя всюду, и отстаивать его теоретически не было никакой надобности. Как предполагаемая и более или менее враждебная началу объединения, личность, индивидуальность и оставлена наукою в стороне: наука занялась преимущественно общим, объективным, сравнительно более слабым, пришла к нему на помощь и обставила его теоретически с особенным вниманием.

Точно так же, и по сходным причинам, особенно тщательно разработан в Европе вопрос знания, объективной истины, а истина индивидуальная, вера, личное убеждение, заслонены, оставлены в тени. Протестовать и бороться против гнета римской церкви можно было, особливо сначала, не иначе как стоя на одной с нею почве и употребляя против нее ее же оружие — толкование священного писания; а такое толкование мало-помалу превратило спор из богословского в научный. Объяснениям духовенства стали противопоставляться объективные научные доводы; сила и авторитет последних, веских самих по себе, усиливались еще недоверием к толкованию тех, кто считался исключительно уполномоченным проповедником истин веры. Так, вследствие несносного ига и злоупотреблений церкви, вера, личное убеждение стали исподволь резко противопоставляться объективной, научной истине; их естественное различие превратилось в отрицание веры и личного убеждения и в присвоение характера истины исключительно результатам научного, объективного исследования. Таким образом, в научном знании выковалось оружие для борьбы с церковью точно так же, как в политических и гражданских учреждениях выработаны средства для борьбы с индивидуальностью и корпорациями. По ходу вещей, полемика с церковью заострилась в отрицание личного, субъективного убеждения, а выработка государства и его враждебное отношение к личному произволу и самостоятельным корпорациям — в отрицание индивидуальности, принципа самодеятельности и самопроизвольности. Недоверчивость, подозрительность ко всему, что прямо или косвенно касалось внутреннего, психического мира, накопившиеся веками, придали критической стороне ума особенную тонкость, чуткость и преимущественно отрицательный склад и сузили науку, положительное знание. Отбиваясь от метафизики и схоластики, на которые главным образом опиралась церковь, наука искала и для себя твердой, несокрушимой точки опоры и нашла ее наконец в неизменных законах природы, менее сложных, чем психические, и более доступных для исследования. Что только математические и естественные науки считаются положительными, это объясняется не самым существом этих наук, а историческими обстоятельствами, при которых развилось в Европе научное знание. Между тем предрассудок этот укоренился и пережил условия, которые его породили. И не он один дожил до нашего времени. Из той же эпохи борьбы знания с римскою церковью унаследована нами злосчастная мысль, будто естественные науки не могут иначе как отрицательно относиться к явлениям духовного, психического мира, будто материальное и психическое, духовное исключают друг друга. Вековою борьбою знания с римским католицизмом объясняется также,

почему все явления и законы, неизвестные в материальном мире, вычеркнуты из науки как иллюзии или ошибки.

Многое изменилось в Европе со времени этой борьбы. Резкости и крайности, ею вызванные, значительно сгладились; но первоначальная закваска сохранилась. Она невидимо проникает всю европейскую мысль, дает ей тон и склад, слышится беспрестанно во всем и держится тем упорнее, что исторические предпосылки ею давно забыты.

Спрашиваем: имеет ли такая постановка вопросов и вся эта борьба с ее последствиями хоть что-нибудь общее с тем, что мы видели и видим у себя?

Чрезмерным развитием личной энергии, железною стойкостью лица, его необузданным стремлением к свободе, его щепетильным и ревнивым охранением своих прав мы, кажется, никогда не имели повода хвалиться. Юридическая личность у нас, можно сказать, едва народилась и продолжает и теперь поражать своею пассивностью, отсутствием почина и грубейшим, полудиким реализмом. Во всех слоях нашего общества стихийные элементы подавляют индивидуальное развитие. Не говорю о нравственной личности в высшем значении слова: она везде и всегда была и есть плод развитой интеллектуальной жизни и всюду составляет исключение из общего правила. Нет, я беру личность в самом простом, обиходном смысле, как ясное сознание своего общественного положения и призвания, своих внешних прав и внешних обязанностей, как разумное поставление ближайших практических целей и такое же разумное и настойчивое их преследование. И что же? Даже в этом простейшем смысле личность составляет у нас почтенное и, к сожалению, редкое изъятие из общего уровня крайней распущенности во все стороны. В нас аппетиты часто бывают развиты до болезненности, но нет ни охоты, ни способности трудиться, с целью удовлетворить им, бороться с препятствиями, отстаивать себя и свою мысль. Оттого, в ходе общественных и частных наших дел, нет ни обдуманной системы, ни даже последовательности, нет преемственности от поколения к поколению, и потому нет капитализации труда, знания и культурных привычек. Сменились люди, и дело пропадает; все идет совсем иначе, до тех пор, пока случай не натолкнет опять на то же дело другого человека, который выкопает его из-под спуда, стряхнет с него архивную пыль и опять пустит в ход, чтоб после него оно снова было брошено и забыто. Так как в нас самих нет никакой устойчивости, то ее нет и быть не может и в нашей обстановке, которая всегда есть живое отражение человека и общества. Мы вечно фантазируем, вечно отдаемся первой случайной прихоти, меняя их беспрестанно. Мы жалуемся на обстановку, на злую судьбу, а особенно на всеобщее равнодушие и безучастие ко всякому доброму и полезному делу. Но ведь и всем, подобно нам, желалось бы, чтоб дело делалось само собою, чтоб жизнь несла нам дары труда и образованности без всякого с нашей стороны участия в черной работе. И вот, мы прячемся за ход вещей, за логику событий, которые должны работать за нас. Так и выходит на самом деле: все делается как-то само собою, помимо нас, но зато совсем не так, как бы нам хотелось. Стихийные силы, не направляемые человеком, приносят нам, вместо того, о чем мы мечтаем, самые причудливые неожиданности.

Излишнею пытливостью и смелостью мысли, чрезмерным напряжением и развитием умственной деятельности, перехватывающей через край, переступающей сильным размахом границы возможного,— этими недостатками мы тоже не страдаем. Напротив, мы слишком мало думаем, элемент мышления равен у нас почти нулю, не принимает почти никакого участия в наших делах и предприятиях, а потому и не входит определяющим, существенным элементом в наше миросозерцание и нашу практическую деятельность. До последнего времени мысль была у нас прихотью достаточных классов, избранных людей, которые одиноко стояли в среде, погруженной в ближайшую грубую непосредственность и жившей одними преданиями и рутиной. Как прихоть, мысль и носилась у нас свободно над действительностью, нигде и ни за что не зацепляясь, ни в чем не встречая преграды, как ветер па наших необозримых равнинах. Не будучи прикована к нашим ежедневным нуждам, трудам и заботам, не имея балласта, она легко улетучивалась в фантазию и бред. Исподтишка мы подсмеивались над узостью европейской мысли, над ее точностью и педантизмом, не подозревая, что в Европе мысль не забава, как у нас, а серьезное дело, что она там идет рука об руку с трудными задачами действительной жизни и подготовляет их решение. Только мысль, подобно нашей, служащая игрушкой, способна испаряться в широкие отвлеченности, терять почву из-под ног; там, где она запряжена в тяжелый воз ежедневной жизни, она по необходимости и узка, и одностороння. Мы же воображаем, что широкими отвлеченностями решаются мировые вопросы; нам и в голову не приходит, что совсем напротив, с ними люди, на деле, только бесплодно вертятся в пустоте, убаюкивая свою лень.

Призраками, которые мы считаем последним словом науки, мы только благовидно оправдываем наше высокомерное и безучастное отношение к нашей печальной ежедневности.

Ясно, что не у нас, не на нашей почве, могли развиться, в виде научных воззрений, отрицание самостоятельной и самодеятельной личности, отрицательное отношение к положительной науке и критическому исследованию явлений духовного порядка. Не может теория, развившаяся под влиянием действительных, насущных потребностей, отрицать самодеятельность там, где она вовсе себя не заявляла в жизни; не может она скептически относиться к таким или другим применениям мысли, установлять границы между личным убеждением и объективным знанием там, где мышление и наука являлись лишь в виде экзотического растения. В такой стране самостоятельное миросозерцание, отвечая на действительные потребности, заявляющие себя в бессознательных и полусознательных стремлениях, станет, напротив, с особенной заботливостью и тщанием выяснять начала нравственной индивидуальности, личности и автономии мышления, подавляемых стихийным характером среды, в которой они, по недостатку точки опоры, расплываются и теряются. Мы поступаем иначе. Принимая из Европы без критической проверки выводы, сделанные ею для себя из своей жизни, наблюдений и опытов, мы воображаем, будто имеем перед собой чистую, беспримесную научную истину, всеобщую, объективную и неизменную, и тем парализуем собственную свою деятельность в самом корне, прежде чем она успела начаться. Еще недавно мы точно так же относились к европейским учреждениям и нравам, пока наконец опытом не убедились, что обычаи и учреждения везде и всегда носят на себе отпечаток страны, где они образовались, и живые следы ее истории. Но относительно науки мы далеко еще не успели разделаться со старым предрассудком и остаемся в убеждении, что она составляет исключение из общего правила. Отнесись мы к ней критически, мы тотчас же заметили бы, что она, как и все на свете, имеет свои особенности, что и она одностороння: одно оттеняет слишком ярко, на другое не обращает должного внимания; что она тоже имеет свои предубеждения и предрассудки. Недостаток серьезной критики европейской науки и ее исторического развития мешает нам в то же время взвесить и оценить как следует ее действительно сильную сторону, на которую было указано выше. Великое значение европейской науки заключается не в непогрешимости ее результатов, а в том, что она выросла и развилась из живых потребностей среды и времени, что она соответствует им и на них работает. Оттого наука в Европе — народное дело, оттого она там и в великом почете.

Мы считаем себя европейцами и во всем стараемся стать с ними на одну доску. Но чтоб этого достигнуть в области науки и знания, нам не следует, как делали до сих пор, брать из Европы готовые результаты ее мышления, а надо создать у себя такое же отношение к знанию, к науке, какое существует там. В Европе наука служила и служит подготовкой и спутницей творческой деятельности человека в окружающей среде и над самим собой. Ту же роль должны мысль, наука играть и у нас; но для этого нам надо прежде всего критически взглянуть на результаты европейской мысли, доискаться до ее предпосылок, всюду подразумеваемых и нигде не выраженных. В них скрыта живая связь теоретических задач и практических потребностей. Уяснив себе таким путем историческую сторону европейской науки, мы поймем, что и она, как всякая другая паука, не есть сама безусловная истина, а обусловленный обстоятельствами и степенью знания ответ на вопрос, тоже родившийся в данное время и посреди известной обстановки, следовательно, тоже не безусловный. Убедившись в этом, мы освободимся от научного фетишизма, который подавляет у нас самостоятельное развитие науки и знания, и вынуждены будем, по примеру европейцев, вдуматься в источники зла, которое нас гложет. Тогда нетрудно будет указать и на средства, как его устранить или ослабить. Такой путь будет европейским, и только когда мы на него ступим, зародится и у нас европейская наука; с тем вместе выводы знания перестанут у нас быть такими безрезультатными, как теперь, а свяжутся, как в Европе, с решением важнейших наших вопросов. Очень вероятно, что выводы эти будут иные, чем те, до каких додумалась Европа; но, несмотря на то, знание, наука будут у нас тогда несравненно более европейскими, чем теперь, когда мы без критики принимаем результаты исследований, сделанных в Европе. Предвидеть у нас другие выводы можно потому, что условия жизни и развития в Европе и у нас совсем иные. Там до совершенства выработана теория общего, отвлеченного, потому что оно было слабо и требовало поддержки; наше больное место — пассивность, стертость нравственной личности. Поэтому нам предстоит выработать теорию личного, индивидуального, личной самодеятельности и воли. В Европе, в силу исторических обстоятельств, личное, субъективное убеждение оставлено в тени; нам, по нашим историчес-

ким условиям, надо, напротив, с особенным вниманием разработать вопрос о субъективной истине, высвободить ее из-под давления истины объективной, возвратить ей права, отнятые по ошибке и недоразумениям, и самым точным образом разграничить между собою тот и другой вид истины. Словом, мы должны делать то же и так же, как европейцы: путем науки, исследования, знания мы должны выдвинуть на первый план не то, чем мы сильны, а то, чем мы слабы. У нас лицо расплывается в стихийных элементах; стало быть, все наши умственные силы и вся наша творческая деятельность должны быть направлены на то, как бы его укрепить и развить. Только когда у нас разовьется индивидуальное начало, когда народится и на Руси нравственная личность, может измениться и наша печальная ежедневная действительность. Теперь наша практика представляет либо рутинное, бессознательное продолжение привычек, имевших когда-то свое значение, но с изменившимися обстоятельствами потерявших смысл, или же бесплодное отрицание неприветной действительности; тогда наша практическая деятельность превратится в воспроизведение в реальном мире преобразующей, просветляющей и обновляющей мысли.

Время идет и берет свое. И у нас мало-помалу знание перестает быть делом одной любознательности, предметом приятной беседы, занятием просвещенного досуга. Жизнь становится сложней, практические вопросы, помимо нашей воли, напрашиваются на практическое решение. Мы тоже должны наконец так или иначе научиться самому тяжкому и мучительному делу из всех — серьезно и глубоко думать. Наступает время, когда мы должны будем перестать верить с чужого голоса, будто только и есть положительная наука, что математика и естествоведение с их прикладными техническими отраслями; что психическая, духовная сторона человека, которая теперь многим из нас представляется чем-то далеким, туманным и в сущности ненужным, на самом деле играет в практической жизни огромную роль и имеет на нее, конечно, не менее влияния, чем знание математики и материальных свойств тел. Уже теперь нам нельзя больше довольствоваться готовыми решениями и формулами европейской науки; часто приходится нам строго проверять их; но выполнить эту работу за нас никто не может, всего менее европейцы. У них предпосылки науки, чуждые нам, выстраданы целыми веками, передавались по наследству из поколения в поколение, всосались в плоть и кровь и обратились во вторую природу до того, что <они> их сами не замечают; у нас же они невольно бросаются в глаза, при малейшем внимании. Нас они до сих пор только потому не поражали, что мы еще не доросли до научной критики, и наука у нас, в глазах очень многих, к сожалению, все еще больше предмет роскоши, без которого можно, пожалуй, и обойтись.

Кавелин К. Д. Наш умственный строй. Статьи по философии, русской истории и культуры. М., Изд-во «Правда», 1989. Стр. 307—319.

В. К. Кантор

РУССКИЙ ЕВРОПЕЕЦ КАК ЗАДАЧА РОССИИ

Публикуется в рамках обмена мнениями участников семинаров Свободного университета газеты «Русская мысль»

1. Славянофильство и западничество — романтическое восприятие Запада и России

Когда говорят о тенденциях, определявших духовное, политическое и общественное самодвижение русской культуры и даже русской государственности, обычно вспоминают славянофилов и западников. В конечном счете к ним, как правило, редуцируются и все другие движения русской общественной жизни. Обыденное сознание, которое характерно и для большинства исследований, всегда выбирает ту или иную сторону развернувшейся драмы идейного противостояния.

Вместе с тем многие русские мыслители видели в позициях этих антагонистов больше сходства, нежели различия. Достаточно вспомнить слова Герцена о славянофильстве и западничестве как двуликом Янусе с единым сердцем. Вообще-то в кризисные исторические минуты многим приходит идея о нахождении синтеза двух течений.

Однако и синтез, и единство и без того были. Их нетрудно указать. Поиск уже имеющегося и, так сказать, преднайденного единства вряд ли плодотворен. Как показывает исторический опыт, близость «вестернизаторов» и «самобытников» была более глубинной, чем казалось даже Герцену, и приводила к катастрофическим последствиям, рождая особый тип личности — «личности вопреки», отрицавшей как подзаконные общественные институты, так и самое себя. Так, скажем, в деяниях Ленина можно углядеть одновременно черты крайнего западника (ненависть к православию, к русской обломовщине и т. п.) и

крайнего националиста (перенос столицы в Москву, объявление сущностным врагом России буржуазного Запада и т. п.).

В чем же дело? Как это произошло? Каковы метафизические, историософские и культурные предпосылки такого социокультурного оборотничества? И кто противостоял в русской культуре этому парадоксальному единству антагонистов?

Очевидно в самом раскладе общественных сил дореволюционной России стоит сегодня увидеть те образования, тот тип людей, которые смогли уйти от бесконечных споров и заняться творчеством культуры, реальной практической работой. А также понять предпосылки и причины антиевропейского синтеза славянофильства и западничества, приведшего к большевизму.

Если кратко определить эти причины, то это не просто любовь к Родине, а уверенность, что Россия полностью противоположна Европе. Вспомним, что и славянофилы, и западники начинали свое вхождение в интеллектуальное пространство с усвоения западноевропейских теорий, более того — с идеализации Запада.

Классическим образом это ощущение выражено в часто цитируемых словах А. С. Хомякова о «дальнем Западе, стране святых чудес». Все, что создано на Западе, имеет общечеловечский характер — такова исходная посылка обоих течений.

Скажем, Н. М. Карамзин, начинавший как европеист и западник, писавший «Записки русского путешественника» как свидетельство очевидца о сакральном чудо-месте, где цветут «духовность» и «гуманизм» (слово, им введенное в русский язык), усвоивший на Западе идею историзма и применивший ее в создании своего великого труда («История государства Российского»), а затем пришедший в конце жизни к отрицанию петровских реформ и испугу перед катаклизмами современной Европы (Французская революция), так формулировал ощущение европейски образованного русского перед Западом: «Все народное ничто перед человеческим. Главное дело быть людьми, а не славянами. Что хорошо для людей, то не может быть дурно и для русских, и что англичане или немцы изобрели для пользы, выгоды человека, то мое, ибо я человек».

Здесь очевидна почти слепая вера в Западную Европу. Тем сильнее наступило разочарование. Ужаснувшийся бесчеловечностью Французской революции, Карамзин начал искать возможность гуманизма в просвещенном российском самодержавии. Почти такая же эволюция у Герцена: потрясенный поражением европейских революций, а затем неидеальностью европейского быта, он увидел основу будущей цивилизации в русском крестьянском быту.

От идеализации Запада славянофилы и многие западники пришли к идеализации России, объясняя ее грядущее величие тем, что Россия исполнит высшие идеи Европы, что не случайно славянский элемент и есть подлинная почва Европы (А. С. Хомяков). Даже англичан этот ведущий теоретик славянофильства называл в духе своей фантастической этимологии угличанами. Эта идеализация родной страны была результатом выучки славянофилов у западноевропейских романтиков: «По своей природе классическое славянофильство — одно из течений европейского романтизма — порождено страстным порывом «найти себя». Такая постановка вопроса уже подразумевала исходную потерю себя, потерю связи с народом и его глубинной культурой, тем что еще предстоит обрести и положить во главу угла» (Ю. Лотман).

И славянофилы, и западники испугались реальных бед и противоречий современного им Запада. Путь Европы показался им сомнительным, проблематичным, не дающим гарантированного вхождения в «царство правды и счастья». От идеализации европейского мира они пришли к идеализации себя как носителей и, главное, осуществителей высшей идеи, до которой додумался Запад, — социализма и прочего революционаризма (тут можно назвать и Герцена, и Бакунина, и Огарева).

2. Русский европеизм: от романтизма к реализму

Антитезой этой романтической (славянофильской и западнической) идеализации социального развития человечества нужно назвать тот реалистический и исторический взгляд на судьбу России и Запада, которому была важнее живая действительность, а не утопические упования на возможность существования где-то некоего идеального мироустройства. Выразили этот взгляд те, кого я бы назвал «русскими европейцами», которые знали себя, исходили из своих потребностей, из реальных нужд народа. Термин этот придуман еще в прошлом веке, но относили его, как правило, к русским западникам. Едва ли не первым его употребил А. И. Герцен, противопоставляя «московский панславизм» и «русский европеизм». Достоевский, правда, и тех, и других считал порождением беспочвенности русского барства.

Однако, поскольку своими главными противниками он считал все-таки западников, термин этот он отнес вроде бы к ним.

В романе «Подросток» нарисован потрясающий образ Версилова, русского европейца, как его понимал писатель, а именно: человека, уверенного, что он уловил суть европейской культуры, европейского духа в его целостности, в его сути, не как частную идею входящих в Европу стран (французскую, немецкую или британскую идею), а как идею всеевропейскую, объединяющую всю Европу. В этой претензии на всеобъемлемость, на понимание центра Европы — и величие этого русского европейца, этого гражданина мира (по Петрарке), и его слабость, некая условность, фантазм его европеизма, ибо подлинный европеизм произрастает изнутри своей культуры — но в процессе преодоления и переосмысления, одухотворения и пресуществления ее почвенных основ. Такими были основатели великих европейских культур — Данте и Сервантес, Рабле и Шекспир, Гете и Пушкин.

Не сумевший преодолеть свою «почву», а потому беспочвенный русский европеец был типичен для барско-интеллигентской массы, не ощутившей еще ценности своего личного бытия — основы европейского мирочувствия. Остаются упоительные идеи, которые тешат самолюбие «русского европейца»: «Нас таких в России, может быть, около тысячи человек; действительно, может быть, не больше, но ведь этого очень довольно, чтобы не умирать идее. Мы — носители идеи, мой милый!». Что же это за идея? «Тогда особенно слышался над Европой как бы звон похоронного колокола. Я не про войну лишь одну говорю и не про Тюильри; я и без того знал, что все прейдет, весь лик европейского старого мира — рано ли, поздно ли; но я, как русский европеец, не мог допустить того. <...> Как носитель высшей русской культурной мысли, я не мог допустить того, ибо высшая русская мысль есть всепримирение идей. И кто бы мог понять тогда такую мысль во всем мире: я скитался один. Не про себя лично я говорю — я про русскую мысль говорю. Там была брань и логика; там француз был всего только французом, а немец всего только немцем. <...> Тогда во всей Европе не было ни одного европейца!

Только я один, <...> как русский, был тогда в Европе единственным европейцем. Я не про себя говорю — я про всю русскую мысль говорю».

Усадьба Архангельское. Библиотека. Восковая фигура. Но изображен в данном случае не русский европеец, а русский западник, разочарованный в том, что на реальном Западе он увидел в массе его обитателей не Фемистокла и Алкивиада, не Франциска Ассизского и Лойолу, не Вольтера и Шеллинга, не Шекспира и Бэкона, а обычных мелких буржуа, хитрых и корыстных католических священников, прямолинейных и туповатых протестантских пасторов; к тому же и политическое устройство оказалось несформированным, потрясаемым бунтами, а общество раздираемо жестокими социальными и классовыми противоречиями...

Таким образом, романтический идеал рухнул перед суровой реальностью, а стало быть, для психологического и идейного самоспасения русскому западнику надо было признать себя не просто наследником высших идей Европы, а наиболее верным их выразителем. Но одному их осуществить нельзя. Значит, необходимо в русском народе поискать возможностей утверждения социалистических идеалов — общинности, равенства, братства. На этой идее вырастает в России революционное народничество. Здесь, по справедливому замечанию Г. В. Плеханова, произошло очевидное сращение западничества и славянофильства. А уж из радикальных народнических конструкций Ткачева и Нечаева вырастал ленинский тоталитаризм.

3. Отказ от европеизма — путь за пределы истории

Европейский частный интерес казался враждебным идее братства (хотя забывали, откуда взялась на Руси эта идея, — из европейской религии, т.е. христианства), не учитывали, что именно частный интерес предполагает в конечном счете, чтобы всем жилось лучше («разумный эгоизм», гениально угаданный Н. Г. Чернышевским). И не только в частном быту, но и в общеевропейском развитии государств (что не исключало войн и прочее). Европе самой было выгодно просвещение, развитие, европеизация и, как следствие, политическая предсказуемость и стабильность северо-восточного соседа для стабильности научно-технического и гуманитарного прогресса во всей системе европейских государств. Сошлюсь на рассуждение Г. Г. Шпета: «XVII век в Западной Европе — век великих научных открытий, свободного движения философской мысли и широкого разлива всей культурной жизни. Последний не мог не докатиться и до Москвы — против ее собственной воли. Блестящее одиночество в Европе восточного варварства начинало быть препятствием для развития самой Европы. Со второй половины века западное влияние пробивается в Москву все глубже с каждым десятилетием, если не с каждым годом. В ночной московской тьме стали зажигаться грезы о свете и знании. Одних, как Котошихина, эти грезы выгоняли из Москвы на Запад, другие, подобно Ртищеву, пытались как-

то воплотить эти грезы на месте, но, признанные «злотворцами», они жестоко платились за «рушение» веры православной. Уделом культурных усилий и тех и других одинаково было ничтожество. Народ русский охранял свое невежество за непроницаемой бронею и умел заставить молчать мечтателей».

В результате все же многое было усвоено. Однако невежественное отрицание бывших своих учителей, что Пушкину казалось проявлением дикости, привело к своего рода национальному самодовольству. Найдя, что учитель несовершенен, почему-то автоматически желаемым совершенством награждали себя. Чернышевский так иронизировал над славянофильско-западническим самохвальством: «Будем желать того, чтобы пришлось нам когда-нибудь трудиться вместе с другими, наравне с другими над приобретением новых благ: не будем, ничего еще не сделавши, самохвально кричать: эх вы, дрянь и гниль! — а вот мы так будем молодцы!».

Европу — как то, что неминуемо будет превзойдено Россией — отрицали практически все направления (от левых радикалов до радикалов-консерваторов, вроде Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева). При этом, в реальной жизни для себя предпочитали европейский стиль и тип существования. Тютчев, писавший об «особенной стати» России, восхищавшийся родным краем «долготерпенья», половину жизни прожил в Западной Европе. И не случайно ему принадлежит характерная фраза: «У меня не тоска по родине, а тоска по чужбине». Стоит добавить, что он же называл Россию «краем, безлюдным, безымянным», «незамеченной землею» («Русской женщине»), страной, где «человек лишь снится сам себе» («На возвратном пути»).

Проговорки символические и многозначительные!

Забывали только, что, вычеркивая Россию из современного ей европейского процесса, по сути дела вычеркивали ее из истории, которая есть порождение европейской цивилизации. А в результате надо было или гордиться этим обстоятельством, или страдать от оного. В советское время гордились. Сегодня желающие вернуться в историческое бытие уже не верят, что это возможно совершить вместе с Россией: художники стараются свои картины продавать на Запад, интеллектуалы — самые знаменитые и не очень — уезжают преподавать свои идеи в Западную Европу или США, спортсмены ищут там должной оценки своих талантов, не говоря уже о технической интеллигенции, которая понимает, что должная оценка ее труда возможна только по западноевропейским расценкам. Позиция «мы — не Европа», как показал опыт, чревата стагнацией культуры, развитием комплексов национализма и фашизма и т. п. Почему? Потому что мы во всем равняемся с Европой, в отличие от Китая, Персии, Индии и т. д. Те — самодостаточны, мы же чувствуем свою генетическую связь с европейской культурой. Даже в ситуации столетней давности — присваивая социалистические идеи — мы соревновались не с Азией, а с Европой, меряясь значительностью и глубиной с западными движениями.

Не случайно в романе Достоевского постоянно подчеркивается, что дело не в Версилове-персонаже, а в принципиальной установке русской мысли — стать центром и выразителем самого духа Европы, ее квинтэссенции. За этой установкой — отказ от христианского понимания равноправия культур и языческое неверие в исторический процесс, непонимание сложности европейского пути, катастрофизм сознания. При малейшем неисполнении наших преувеличенных, фанатичных верований, мы опускаем руки и разуверяемся. А тогда начинаем мечтать о том, что сами станем «страной святых чудес» («Святой Русью»), исполним то, что у Запада не получилось. Но когда, прокляв Запад и отказавшись от западного принципа личности, мы пытаемся присвоить хоть одну из европейских идей, она тут же теряет свою европейскую сущность. Таков феномен ленинско-сталинского марксизма, втянувшего Россию в конфронтацию с Западом. Об этом почти сразу после Октября писали русские эмигранты: «Ленин, сочетав Маркса с Бакуниным, в лице большевизма создал особый вид антиевропейского марксизма: противопоставление правды «пролетарской» России злу и разложению «буржуазной» Европы есть возрождение <...> старого националистического отталкивания от Запада» (С. Франк).

4. Европеизм как преодоление националистического почвенничества

Меж тем подлинный европеизм рождается из преодолений националистической закрытости каждой данной культуры. Первый шаг к этому был сделан в маленькой провинции Римской империи, родившей идеологию христианства, для которой не было ни эллина, ни иудея. И далее христианство стало основой расширявшейся европейской ойкумены, границы которой дошли вначале до Рейна, а потом и до Урала. Один из персонажей знаменитых «Трех разговоров» В. С. Соловьева (Политик) рассуждает следующим образом: «Что такое рус-

ские — в грамматическом смысле? Имя прилагательное. Ну, а к какому же существительному это прилагательное относится?

<...> Настоящее существительное к прилагательному русский есть европеец. Мы — русские европейцы, как есть европейцы английские, французские, немецкие. <...> Сначала были только греческие, потом римские европейцы, затем явились всякие другие, сначала на Западе, потом и на Востоке, явились русские европейцы, там за океаном — европейцы американские, теперь должны появиться турецкие, персидские, индийские, японские, даже, может быть, китайские. Европеец — это понятие с определенным содержанием и с расширяющимся объемом». Соловьев далее показывает, что оптимистическая вера Политика в прогресс проблематична, что прежде случится мировая катастрофа, пришествие Антихриста, но в апокалиптическую эпоху противостояния Антихристу сольются, наконец, три конфессии — католицизм, протестантизм и православие — в единое и могучее христианство. По Соловьеву, быть русским европейцем, не приняв всей глубины христианской религии, невозможно. Чтобы Европа стала неким целым, а Россия — законной частью Европы, необходимо единение ее ныне разорванной религиозной основы — христианства.

В этом глубоком историческом понимании развития европейской идеи Соловьев, конечно, был прав. Ибо даже в лучших наших исследованиях русский европеизм оценивают не исторически, а географически — как духовное порождение страны, расположенной между Западом и Востоком, Европой и Азией, соединившей в себе небольшую европейски цивилизованную часть и бескрайнюю дикую Сибирь. Между тем, если говорить о генезисе российского государства (о Новгородско-Киевской Руси), то это было европейское по типу образование соединенных феодальными и княжескими родами городов-полугосударств. Затем эта европейская структура (Древняя Русь) перенесла, после трех веков христианского развития, удар, типологически сходный с ударом, разрушившим Римскую империю и античный мир в IV—V вв. О сходстве варварского нашествия на Рим и татаро-монгольское нашествия писал еще Карамзин. И это был не разрыв между Европой и Азией, а поглощение части Европы степной Азией. Присоединение же бескрайних сибирских пространств случилось много позже, после освобождения от ига, когда Московская Русь пыталась возобновить контакты с Западной Европой, отстаивая свое место среди европейских государств. Разумеется, цивилизация и освоение огромных пространств Сибири замедляла этот возврат. Именно Сибирь придала русскому самодержавию облик двуликого Януса, на одном лице которого, по наблюдению де Кюстина, было написано «европейская цивилизация», зато на другом — «слова «гнет», «ссылка», «подавление» или заменяющее их слово «Сибирь». Но это не исключало того обстоятельства, что в Сибири Россия выступала как европеизирующая сила.

Это была на самом деле та реальность, которую должны были принять как свое наследство русские, желавшие быть европейцами — не удрав из России, а вместе с ней. Этот подход требовал не сарказма, не романтической иронии, не отрицания и тем более не романтического восторга («Умом Россию не понять»), а просветления исходной темноты человеческого бытия — в любой культуре. Романтику легко было любить Русь то благословленную «в рабском виде Царем Небесным» (Тютчев), то в облике «социального революционера-разбойника» — Пугачева-Разина (Бакунин, Герцен, Лавров), то в образе мужика Марея, утешающего дворянского дитятю (Достоевский), тем самым оставаясь в привычной сфере идеализации. Но настоящему русскому европейцу надо было видеть окружающее реально и думать — без иллюзий.

5. Русские европейцы: их место в русской культуре

Начиная с реформ Петра Великого, такие люди появляются. Это и «птенцы гнезда Петрова», и «екатериненские орлы», и, наконец, Пушкин — самый главный результат петровских преобразований. Сошлюсь еще раз на многосложного и многосмысленного Достоевского: «Не было бы Пушкина, не определилась бы, может быть, с такою неколебимою силой <...> наша вера в нашу русскую самостоятельность, наша сознательная уже теперь надежда на наши народные силы, а затем и вера в грядущее самостоятельное назначение в семье европейских народов». Русские европейцы — это те, кто видел, что и Европе пришлось пережить чудовищные катастрофы: и бунты (Уота Тайлера, Жакерию, Томаса Мюнцера), и войны (столетнюю, тридцатилетнюю и т. п.), и чумные эпидемии, и злодеяния сильных мира сего, и нищету народа, и закономерные ужасы революций, и продажность церкви, и жестокое, подчас кровавое противоборство реформаторских течений; что и поныне Европа раздираема социальными противоречиями, что она не претендует на окончательное решение вопросов; но, однако, важнейшая, пусть даже единственная ее заслуга в том, что она каждый раз пытается их решать, не закрывая на них глаза.

Скажем, наши националисты саркастически восклицали, что Запад — де ищет общинности, пытается противостоять индивидуализму, а у нас община — основа жизни. На это русский европеец К. Д. Кавелин отвечал: «Нам не следует, как делали до сих пор, брать из Европы готовые результаты ее мышления, а надо создать у себя такое же отношение к знанию, к науке, какое существует там. <...> Для этого нам надо прежде всего критически взглянуть на результаты европейской мысли, доискаться до ее предпосылок, всюду подразумеваемых, но нигде не выраженных. В них скрыта живая связь теоретических задач и практических потребностей. <...>

Вынуждены будем, по примеру европейцев, вдуматься в источники зла, которое нас гложет. Тогда нетрудно будет указать и на средства, как его устранить или ослабить. Такой путь будет европейским, и только когда мы на него ступим, зародится и у нас европейская наука; с тем вместе выводы знания перестанут у нас быть такими безрезультатными, как теперь, а свяжутся, как в Европе, с решением важнейших наших вопросов. Очень вероятно, что выводы эти будут иные, чем те, до каких додумалась Европа; но, несмотря на то, знание, наука будут у нас тогда несравненно более европейскими, чем теперь, когда мы без критики принимаем результаты исследований, сделанных в Европе. Предвидеть у нас другие выводы можно потому, что условия жизни и развития в Европе и у нас совсем иные. Там до совершенства выработана теория общего, отвлеченного, потому что оно было слабо и требовало поддержки; наше больное место — пассивность, стертость нравственной личности. Поэтому нам предстоит выработать теорию личного, индивидуального, личной самодеятельности».

И потихоньку такая личность в России укреплялась. Ее надо четко отличать от русских скитальцев-псевдоевропейцев, описанных Достоевским, и их реальных прототипов — Бакунина, Герцена и других, сначала ужасавшихся российской жизни, считавших, что хуже жизни не бывает, особенно на фоне сакрального европейского пространства, а затем разочаровавшихся в способности Европы жить по идеалу, каковую они полагали безусловной для жизни в сакральном чудоместе. Романтическому идеализму была противопоставлена идея возврата в реальную Европу: от преобразований Петра I до «теории малых дел», возникшей на рубеже веков.

Хочется привести в связи с последним явлением размышление современного философа: «То, что на Западе родилось под именем «этики призвания», выношенной в лоне пуританской «мирской аскезы», у нас в России получило название «философии малых дел». <...> Земская «философия малых дел» — это стратегия автономной, компетентной, аскетически упорной работы» (Эрих Соловьев). В этой тенденции очевидна патриотическая опора на собственные силы, но не с тем, чтобы противопоставить Европе некий «третий путь» (ведущий к «Третьему Риму», «Третьему Райху», третьему миру, т. е. за пределы истории), а чтобы кропотливым трудом проложить свой путь в Европу.

Русские европейцы понимали, что Европа — «вещь реальная», живущая не чудесным образом, а трудом, неустанными усилиями, что, только преодолевая свои недостатки и слабости, борясь сама с собой, она чего-то достигает. Любя Европу, они отнюдь ее не сакрализировали, как, впрочем, и свое отечество, а потому, не умиляясь рабской безропотности и долготерпению русского народа, верили, что и Россия способна включиться в этот процесс самопреодоления и самосовершенствования. И таких людей было немало, перечислим наугад: Петр Великий, М. В. Ломоносов, Н. М. Карамзин, А. С. Пушкин, А. С. Хомяков, И. В. Киреевский (издававший, кстати, журнал «Европеец»), М. Ю. Лермонтов, Н. И. Лобачевский, А. К. Толстой, И. А. Гончаров, И. С. Тургенев, Н. Г. Чернышевский, К. Д. Кавелин, В. О. Ключевский, С. М. Соловьев, В. С. Соловьев, И. И. Мечников, Д. И. Менделеев, А. П. Чехов, И. А. Бунин, П. А. Столыпин, Г. В. Плеханов, П. Б. Струве, Е. Н. Трубецкой, И. П. Павлов, П. Н. Милюков, В. И. Вернадский, Ф. А. Степун и другие. Все они остро чувствовали свою духовную взаимосвязь и преемственность. Стоит напомнить малоизвестный факт, что Чехов поставил в родном Таганроге памятник Петру Великому (работы скульптора М. М. Антокольского). Эти люди, как мы видим, составляют честь, славу и духовный фундамент русской культуры.

6. Надо ли русским европейцам бежать из России?

Последние года два у нас стали твердить о «не-европейской карме» России.

Мол, чего не дано этой стране, того уж не дано... Мол, место Европы уже занято самой Европой (А. Зиновьев). Но почему-то не думают о «не-европейской карме» западной Европы, которая все никак не может стать Европой, отвечающей в полной мере декларированным ею ценностям. Почему не думают об этом? Повторю еще раз В. С. Соловьева: «Европеец — это понятие с определенным содержанием и с расширяющимся объемом». Путь к подлинной европеизации проходят все

народы Европы, и везде он сложен, ибо идеально развивающихся общественных структур и состояний не бывает.

Бегущим отсюда можно сказать, что одичавшая, раздираемая на части националистическими и региональными амбициями Россия настигнет своих блудных сынов распадом АЭС или ядерным ударом в любой точке земного шара, что единственная альтернатива мировому катаклизму — идеология русского европеизма. Та идеология, что позволяет критически смотреть и на Россию, и на Запад, ибо обе эти части Европы — родные для русского европейца, а потому он имеет право желать их улучшения. Но эта критика не похожа на ту, с какой «русские патриоты» подходят к Западу, а западные шовинисты — к России, чтобы уничтожить противника.

Это — внутренняя самокритика европейской культуры, способствующая тому, чтобы во всем европейском мире можно было существовать нормально. Тогда и сбудется желание одного русского поэта — жить в Европе, не выезжая из России. Реализм, отказ от идеализации как Запада, так и Востока Европы (включая сюда и Россию), понимание сложностей и жестокостей европейского исторического пути — необходимые предпосылки для формирования чувства личного достоинства, столь значимого для самоощущения русского европейца, являющегося не просто потребителем западных технических усовершенствований (такова позиция варвара), а со-творцом, со-производителем тех ценностей, которые с необходимостью рождаются в лоне личностной европейско-христианской культуры. Становление русского европейца — процесс исторически непростой, как непростым был процесс становления любого (французского, английского, испанского и т. п.) западного европейца.

«Русская мысль». Париж, № 4279 22 июля 1999 г., № 4280 29 июля 1999 г.

И. В. Киреевский

Общее мнение было таково, что различие между просвещением Европы и России существует только в степени, а не в характере и еще менее в духе или основных началах образованности. У нас (говорили тогда) было прежде только варварство: образованность наша начинается с той минуты, как мы начали подражать Европе, бесконечно опередившей нас в умственном развитии. Там науки процветали, когда у нас их еще не было; там они созрели, когда у нас только начинают распускаться. Оттого там учители, мы ученики: впрочем — прибавляли обыкновенно с самодовольством, — ученики довольно смышленые, которые так быстро перенимают, что скоро, вероятно, обгонят своих учителей.

<...> Европейское просвещение во второй половине XIX века достигло той полноты развития, где его особенное значение выразилось с очевидной ясностью для умов, хотя несколько наблюдательных. Но результат этой полноты развития, этой ясности итогов был почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды. Не потому западное просвещение оказалось неудовлетворительным, чтобы науки на Западе утратили свою жизненность: напротив, они процветали, повидимому, еще более чем когда-нибудь; не потому, чтобы та или другая форма внешней жизни тяготела над отношениями людей или препятствовала развитию их господствующего направления; напротив, борьба с внешним препятствием могла бы только укрепить пристрастие к любимому направлению, и никогда, кажется, внешняя жизнь не устраивалась послушнее и согласнее с их умственными требованиями. Но чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце людей, которых мысль не ограничивалась тесным кругом минутных интересов именно потому, что самое торжество ума европейского обнаружило односторонность его коренных стремлений; потому что при всем богатстве, при всей, можно сказать, громадности частных открытий и успехов в науках общий вывод из всей совокупности знания представил только отрицательное значение для внутреннего сознания человека; потому что при всем блеске при всех удобствах наружных усовершенствований жизни самая жизнь лишена была своего существенного смысла, ибо, не проникнутая никаким общим, сильным убеждением, она не могла быть ни украшена высокою надеждою, ни согрета глубоким сочувствием. Многовековый холодный анализ разрушил все те основы, на которых стояло европейское просвещение от самого начала своего развития, так что собственные его коренные начала, из которых оно выросло, сделались для него посторонними, чужими, противоречащими его последним результатам: между тем как прямою собственностью его оказался этот самый разрушивший его корни анализ, этот самодвижущийся нож разума.

Начала просвещения русского совершенно отличны от тех элементов, из которых составилось просвещение народов европейских. Конечно, каждый из народов Европы имеет в характере своей образо-

ванности нечто особое: но эти частные, племенные и государственные или исторические особенности не мешают им всем составлять вместе то духовное единство, куда каждая особая часть входит как живой член в одно личное тело. Оттого посреди всех исторических случайностей они развивались всегда в тесном и сочувственном соотношении. Россия, отделившись духом от Европы, жила и жизнью отдельною от нее. Англичанин, француз, итальянец, немец никогда не переставал быть европейцем, всегда сохраняя притом свою национальную особенность. Русскому человеку, напротив того, надобно было почти уничтожить свою полную личность, чтобы сродниться с образованностью западною, ибо и наружный вид, и внутренний склад ума, взаимно друг друга объясняющие и поддерживающие, были в нем следствием совсем другой жизни, проистекающей совсем из других источников.

Кроме разностей племенных еще три исторические особенности дали отличительный характер всему развитию просвещения на Западе: особая форма, через которую проникало в него христианство, особый вид, в котором перешла к нему образованность древнеклассического мира, и, наконец, особые элементы, из которых сложилась в нем государственность.

Христианство было душою умственной жизни народов на Западе, так же как и в России. Но в Западную Европу проникало оно единственно через церковь римскую...

Образованность древнего дохристианского мира — Второй элемент, из которого развилось просвещение Европы, — была известна Западу до половины XV века почти исключительно в том особенном виде, какой она приняла в жизни древнего языческого Рима; но другая сторона ее, образованность греческая и азиатская, в чистом виде своем почти не проникала в Европу до самого почти покорения Константинополя. Между тем Рим, как известно, далеко не был представителем всего языческого просвещения: ему принадлежало только господство материальное над миром, между тем как умственное господство над ним принадлежало и языку и образованности греческой. Потому всю опытность человеческого ума, все достояние его, которое он добыл себе в продолжение шеститысячелетних усилий, принимать единственно в той форме, какую оно получило в образованности римской, — значило принимать его в виде совершенно одностороннем и неминуемо подвергаться опасности сообщить эту односторонность и характеру собственной своей образованности. Так действительно и совершилось с Европою. Когда же в XV веке греческие изгнанники перешли на Запад со своими драгоценными рукописями, то было *уже* поздно. Образованность Европы, правда, оживилась; но смысл ее остался тот же: склад ума и жизни был уже заложен. Греческая наука расширила круг знания и вкуса, разбудила мысли, дала умам полет и движение, но господствующего направления духа уже изменить не могла.

Наконец, третий элемент просвещения, образованность общественная, представляет ту особенность на Западе, что почти ни в одном из народов Европы государственность не произошла из спокойного развития национальной жизни и национального самосознания, где господствующие религиозные и общественные понятия людей, воплощаясь в бытовых отношениях, естественно вырастают, и крепнут, и связываются в одно общее единомыслие, правильно отражающееся в стройной цельности общественного организма. Напротив, общественный быт Европы по какой-то странной исторической случайности почти везде возник насильственно, из борьбы на смерть двух враждебных племен: из угнетения завоевателей, из противодействия завоеванных и, наконец, из тех случайных условий, которыми наружно кончались споры враждующих, несоразмерных сил.

Эти три элемента Запада: римская церковь, древнеримская образованность и, возникшая из насилий завоевания, государственность — были совершенно чужды древней России. Приняв учение христианское от Греции, она постоянно находилась в общении с вселенскою церковью. Образованность древнеязыческого мира переходила к ней уже сквозь учение христианское, не действуя на нее односторонним увлечением ...только впоследствии, утвердившись в образованности христианской, начинала она усваивать себе последние результаты наукообразного просвещения древнего мира, когда провидению видимо угодно было остановить дальнейший ход ее умственного развития, спасая ее, может быть, от вреда той односторонности, которая неминуемо стала бы ее уделом, если бы ее рассудочное образование началось прежде, чем Европа докончила круг своего умственного развития, и когда, не обнаружив еще последних выводов своих, она могла тем безотчетнее и тем глубже завлечь ее в ограниченную сферу своего особенного развития. Христианство, проникнув в Россию, не встретило в ней тех громадных затруднений, с какими должно было бороться в Риме и Греции и в европейских землях, пропитанных римскою образованностью. Чистому влиянию его учения на внутреннюю и обще-

ственную жизнь человека словенский мир не представлял тех неодолимых препятствий, какие оно находило в сомкнутой образованности мира классического и в односторонней образованности народов западных. Во многом даже племенные особенности словенского быта помогали успешному осуществлению христианских начал. Между тем основные понятия человека о его правах и обязанностях, о его личных, семейных и общественных отношениях не составлялись насильственно из формальных условий враждующих племен и классов — как после войны проводятся искусственные границы между соседними государствами по мертвой букве выспоренного трактата. Но, не испытав завоевания, русский народ устраивался самобытно. Враги, угнетавшие его, всегда оставались вне его, не мешаясь в его внутреннее развитие. Татары, венгры, немцы и другие бичи, посланные ему провидением, могли только остановить его образование и действительно остановили его, но не могли изменить существенного смысла его внутренней и общественной жизни...

Главная особенность умственного характера Рима должна была отразиться и в умственной особенности Запада. Но если мы захотим эту господствующую особенность римского образования выразить одною общею формулою, то не ошибемся, кажется, если скажем, что отличительный склад римского ума заключался в том именно, что в нем наружная рассудочность брала перевес над внутреннею сущностью вещей...

Достойно замечания, что... духовная философия восточных отцов церкви, писавших после X века, — философия прямо и чисто христианская, глубокая, живая, возвышающая разум от рассудочного механизма к высшему, нравственно свободному умозрению, философия, которая даже и для неверующего мыслителя могла бы быть поучительною, по удивительному богатству, и глубине, и тонкости своих психологических наблюдений, — несмотря, однако же, на все свои достоинства (я говорю здесь единственно о достоинствах умозрительных, оставляя в стороне значение богословское), была так мало доступна рассудочному направлению Запада, что не только никогда не была оценена западными мыслителями, но, что еще удивительнее, до сих пор осталась им почти вовсе неизвестною. По крайней мере ни один философ, ни один историк философии не упоминает об ней, хотя в каждой истории философии находим мы длинные трактаты о философии индейской, китайской и персидской. Самые творения восточных писателей оставались долго неизвестными в Европе; многие до сих пор еще остаются незнакомы им; другие хотя известны, но оставлены без внимания, ибо не были поняты; иные изданы еще весьма недавно и тоже не оценены...

Отсюда кроме различия понятий на Востоке и Западе происходит еще различие и в самом способе мышления богословско-философском. Ибо, стремясь к истине умозрения, восточные мыслители заботятся, прежде всего, о правильности внутреннего состояния мыслящего духа; западные — более о внешней связи понятий. Восточные для достижения полноты истины ищут внутренней цельности разума: того, так сказать, средоточия умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство.

Западные, напротив того, полагают, что достижение полной истины, возможно и для разделившихся сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности. Одним чувством понимают они нравственное: другим — изящное; полезное — опять особым смыслом; истинное понимают они отвлеченным рассудком, и ни одна способность не знает, что делает другая, покуда ее действие совершится. Каждый путь, как предполагают они, ведет к последней цели, прежде чем все пути сойдутся в одно совокупное движение.

Бесчувственный холод рассуждения и крайнее увлечение сердечных движений почитают они равно законными состояниями человека, и когда в XIV веке узнали ученые Запада о стремлении восточных созерцателей сохранять безмятежность внутренней цельности духа, то издевались над этою мыслью, изобретая для нее всякого рода насмешливые прозвания... Вообще можно сказать, что центр духовного бытия ими не ищется. Западный человек не понимает той живой совокупности высших умственных сил, где ни одна не движется без сочувствия других; то равновесие внутренней жизни, которое отличает даже самые наружные движения человека, воспитанного в обычных преданиях православного мира, ибо есть в его движениях даже в самые крутые переломы жизни что-то глубоко спокойное, какая-то неискусственная мерность, достоинство и вместе смирение, свидетельствующие о равновесии духа, о глубине и цельности обычного самосознания. Европеец, напротив того, всегда готовый к крайним порывам, всегда суетливый — когда не театральный, — всегда беспокойный в своих внутренних и внешних движениях, только преднамеренным усилием может придать им искусственную соразмерность.

Учения св. отцов православной церкви перешли в Россию, можно сказать, вместе с первым благовестом христианского колокола. Под их руководством сложился и воспитался коренной русский ум, лежащий в основе русского быта.

Обширная русская земля даже во времена разделения своего на мелкие княжества всегда сознавала себя как одно живое тело и не столько в единстве языка находила свое притягательное средоточие, сколько в единстве убеждений, происходящих из единства верования в церковные постановления. Ибо ее необозримое пространство было все покрыто как бы одною непрерывною сетью, неисчислимым множеством уединенных монастырей, связанных между собою сочувственными нитями духовного общения. Из них единообразно и единомысленно разливался свет сознания и науки во все отдельные племена и княжества. Ибо не только духовные понятия народа из них исходили, но и все его понятия нравственные, общежительные и юридические, переходя через их образовательное влияние, опять от них возвращались в общественное сознание, приняв одно общее направление. Безразлично составляясь изо всех классов народа, из высших и низших ступеней общества, духовенство, в свою очередь, во все классы и ступени распространяло свою высшую образованность, почерпая ее прямо из первых источников, из самого центра современного просвещения, который тогда находился в Цареграде, Сирии и на Святой горе. И образованность эта так скоро возросла в России и до такой степени, что и теперь даже она кажется нам изумительною, когда мы вспомним, что некоторые из удельных князей XII и XIII веков уже имели такие библиотеки, с которыми многочисленностью томов едва могла равняться первая тогда на Западе библиотека парижская; что многие из них говорили на греческом и латинском языке так же свободно, как на русском, а некоторые знали притом и другие языки европейские, что в некоторых уцелевших до нас писаниях XV века мы находим выписки из русских переводов таких творений греческих, которые не только не были известны Европе, но даже в самой Греции утратились после ее упадка и только в недавнее время и уже с великим трудом могли быть открыты в неразобранных сокровищницах Афона; что в уединенной тишине монашеских келий, часто в глуши лесов, изучались и переписывались и до сих пор еще уцелели в старинных рукописях словенские переводы тех отцов церкви, которых глубокомысленные писания, исполненные высших богословских и философских умозрений, даже в настоящее время едва ли каждому немецкому профессору любомудрия придутся по силам мудрости (хотя, может быть, ни один не сознается в этом); наконец, когда мы вспомним, что эта русская образованность была так распространена, так крепка, так развита и потому пустила такие глубокие корни в жизнь русскую, что, несмотря на то, что уже полтораста лет прошло с тех пор, как монастыри наши перестали быть центром просвещения; несмотря на то, что вся мыслящая часть народа своим воспитанием и своими понятиями значительно уклонилась, а в некоторых и совсем отделилась от прежнего русского быта, изгладив даже и память об нем из сердца своего, — этот русский быт, созданный по понятиям прежней образованности и проникнутый ими, еще уцелел почти неизменно в низших классах народа: он уцелел, хотя живет в них уже почти бессознательно, уже в одном обычном предании, уже не связанный господством образующей мысли, уже не оживляющийся, как в старину, единомысленными воздействиями высших классов общества, уже не проникающийся, как прежде, вдохновительным сочувствием со всею совокупностью умственных движений отечества...

Какое бы ни было наше мнение о пришествии варягов: добровольно ли вся русская земля призвала их, или одна партия накликала на другую; но ни в каком случае это пришествие не было нашествием чужого племени; ни в каком случае также оно не могло быть завоеванием, ибо если через полтораста лет так легко можно было, выслать их из России: или, по крайней мере, значительную их часть, то как же могли бы они так легко завоевать ее прежде? Как могли бы так безмятежно держаться в ней против ее воли? При них спокойно и естественно совершалось образование ее общественных и государственных отношений, без всяких насильственных нововведений, единственно вследствие внутреннего устройства ее нравственных понятий. Со введением же христианства нравственные понятия русского человека изменились, а вместе с ними и его общежительные отношения, и потому все общественное устройство русской земли должно было в своем развитии принять также направление христианское...

Управляя таким образом общественным составом, как дух управляет составом телесным, церковь не облекала характером церковности мирских устройств, подобных рыцарско-монашеским орденам, инквизиционным судилищам, и другим светско-духовным постановлениям Запада; но, проникая все умственные и нравственные убеж-

дения людей, она невидимо вела государство к осуществлению высших христианских начал, никогда не мешая его естественному развитию. И духовное влияние церкви на это естественное развитие общественности могло быть тем полнее и чище, что никакое историческое препятствие не мешало внутренним убеждениям людей выражаться в их внешних отношениях. Но искаженная завоеванием, русская земля в своем внутреннем устройстве не стеснялась теми насильственными формами, какие должны возникать из борьбы двух ненавистных друг другу племен, принужденных в постоянной вражде устраивать свою совместную жизнь. В ней не было ни завоевателей, ни завоеванных. Она не знала ни железного разграничения неподвижных сословий, ни стеснительных для одного преимуществ другого, ни истекающей оттуда политической и нравственной борьбы, ни сословного презрения, ни сословной ненависти, ни сословной зависти. Она не знала, следственно, и необходимого порождения этой борьбы: искусственной формальности общественных отношений и болезненного процесса общественного развития, совершающегося насильственными изменениями законов и бурными переломами постановлений. И князья, и бояре, и духовенство, и народ, и дружины княжеские, и дружины боярские, и дружины городские, и дружина земская — все классы и виды населения были проникнуты одним духом, одними убеждениями, однородными понятиями, одинаковою потребностью общего блага. Могло быть разномыслие в каком-нибудь частном обстоятельстве, но в вопросах существенных следов разномыслия почти не встречается.

Таким образом, русское общество выросло самобытно и естественно под влиянием одного внутреннего убеждения, церковью и бытовым преданием воспитанного...

Если бы кто захотел вообразить себе западное общество феодальных времен, то не иначе мог бы сложить об нем картину, как представив себе множество замков, укрепленных стенами, внутри которых живет благородный рыцарь с своею семьею, вокруг которых поселена подлая чернь. Рыцарь был лицо, чернь — часть его замка. Воинственные отношения этих личных замков между собою и их отношения к вольным городам, к королю и к церкви составляют всю историю Запада.

Напротив того, воображая себе русское общество древних времен, не видишь ни замков, ни окружающей их подлой черни, ни благородных рыцарей, ни борющегося с ними короля. Видишь бесчисленное множество маленьких общин, по всему лицу земли русской расселенных, и имеющих каждая на известных правах своего распорядителя, и составляющих каждая свое особое согласие, или свой маленький мир: эти маленькие миры, или согласия, сливаются в другие, большие согласия, которые, в свою очередь, составляют согласия областные и, наконец, племенные, из которых уже слагается одно общее огромное согласие всей русской земли, имеющее над собою великого князя всея Руси, на котором утверждается вся кровля общественного здания, опираются все связи его верховного устройства.

Вследствие таких естественных, простых и единодушных отношений и законы, выражающие эти отношения, не могли иметь характер искусственной формальности; но, выходя из двух источников: из бытового предания и из внутреннего убеждения, они должны были в своем духе, в своем составе и в своих применениях носить характер более внутренней, чем внешней правды, предпочитая очевидность существенной справедливости буквальному смыслу формы: святость предания — логическому выводу; нравственность требования — внешней пользе...

Между тем как римско-западная юриспруденция отвлеченно выводит логические заключения из каждого законного условия, говоря: форма — это самый закон, — и старается все формы связать в одну разумную систему, где бы каждая часть по отвлеченно-умственной необходимости правильно развивалась из целого и все вместе составляло не только разумное дело, но самый написанный разум: право обычное, напротив того, как оно было в России, вырастая из жизни, совершенно чуждалось развития отвлеченно-логического. Закон в России не изобретался предварительно какими-нибудь учеными юрисконсультами; не обсуживался глубокомысленно и красноречиво в каком-нибудь законодательном собрании, не падал потом, как снег на голову, посреди всей удивленной толпы граждан, ломая у них какой-нибудь уже заведенный порядок отношений. Закон в России не сочинялся, но обыкновенно только записывался на бумагу, уже после того, как он сам злобою образовался в понятиях народа и мало-помалу, вынужденный необходимостью вещей, взошел в народные нравы и народный быт. Логическое движение законов может существовать только там, где самая общественность основана на искусственных условиях; где, следовательно, развитием общественного устройства может и должно управлять мнение всех или некоторых. Но там, где общественность основана на коренном единомыслии, там твердость нравов, святость

предания и крепость обычных отношений не могут нарушаться, не разрушая самых существенных условий жизни общества. Там каждая насильственная перемена по логическому выводу была бы разрезом ножа в самом сердце общественного организма. Ибо общественность там стоит на убеждениях, и потому всякие мнения, даже всеобщие, управляя ее развитием, были бы для нее смертоносны...

Одно из самых существенных отличий правомерного устройства России и Запада составляют коренные понятия о праве поземельной собственности. Римские гражданские законы, можно сказать, суть все не что иное, как развитие безусловности этого права. Западноевропейские общественные устройства также произошли из разновидных сочетаний этих самобытных прав, в основании своем неограниченных и только в отношениях общественных принимающих некоторые взаимноусловные ограничения. Можно сказать: все здание западной общественности стоит на развитии этого личного права собственности, так что и самая личность в юридической основе своей есть только выражение этого права собственности.

В устройстве русской общественности личность есть первое основание, а право собственности только ее случайное отношение. Общине земля принадлежит потому, что община состоит из семей, состоящих из лиц, могущих землю возделывать. С увеличением числа лиц увеличивается и количество земли, принадлежащее семье, с уменьшением — уменьшается. Право общины над землею ограничивается правом помещика, или вотчинника: право помещика условливается его отношением к государству. Отношения помещика к государству зависят не от поместья его, но его поместье зависит от его личных отношений. Эти личные отношения определяются столько же личными отношениями его отца, сколько и собственными, теряются неспособностью поддерживать их или возрастают решительным перевесом достоинств над другими, совместными личностями. Одним словом, безусловность поземельной собственности могла являться в России только как исключение. Общество слагалось не из частных собственностей, к которым приписывались лица, но из лиц, которым приписывалась собственность...

Потому общежительные отношения русских были также отличны от западных. Я не говорю о различии некоторых частных форм, которые можно почитать несущественными случайностями народной особенности. Но самый характер народных обычаев, самый смысл общественных отношений и частных обычаев, самый смысл общественных отношений и частных нравов был совсем иной. Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления и хотя связывает их рассудком в один общий план, однако же, в каждую минуту жизни является как иной человек. В одном углу его сердца живет чувство религиозное, которое он употребляет при упражнениях благочестия; в другом — отдельно — силы Разума и усилия житейских занятий; в третьем — стремления к чувственным утехам; в четвертом — нравственно-семейное чувство; в пятом — стремление к личной корысти; в шестом — стремление к наслаждениям изящно-искусственным; и каждое из частных стремлений подразделяется еще на разные виды, сопровождаемые особыми состояниями души, которые все являются разрозненно одно от другого и связываются только отвлеченным рассудочным воспоминанием...

Не так человек русский. Моляся в церкви он не кричит от восторга, не бьет себя в грудь, не падает без чувств от умиления; напротив, во время подвига молитвенного он особенно старается сохранить трезвый ум и цельность духа. Когда же не односторонняя напряженность чувствительности, но самая полнота молитвенного самосознания проникнет в его душу и умиление коснется его сердца, то слезы его льются незаметно и никакое страстное движение не смущает глубокой тишины его внутреннего состояния...

Так русский человек каждое важное и неважное дело свое всегда связывал непосредственно с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца.

Однако же надобно признаться, что это постоянное стремление к совокупной цельности всех нравственных сил могло иметь и свою опасную сторону. Ибо только в том обществе, где все классы равно проникнуты одним духом; где повсеместно уважаемые и многочисленные монастыри — эти народные школы и высшие университеты религиозного государства — вполне владеют над умами; где, следовательно, люди, созревшие в духовной мудрости, могут постоянно руководствовать других еще не дозревших, — там подобное расположение человека должно вести его к высшему совершенству... Оттого видим мы иногда, что русский человек, сосредоточивая все свои силы в работе, в три дня может сделать больше, чем осторожный немец не сделает в тридцать; но зато потом уже долго не может он добровольно приняться за дело свое. Вот почему при таком недозрелом состоянии

и при лишении единодушного руководителя часто для русского человека самый ограниченный ум немца, размеряя по часам и табличке меру и степень его трудов, может лучше, чем он сам, управлять порядком его занятий.

Но в древней России эта внутренняя цельность самосознания, к которой самые обычаи направляли русского человека, отражалась и на формах его жизни семейной, где закон постоянного, ежеминутного самоотвержения был не геройским исключением, но делом общей и обыкновенной обязанности. До сих пор еще сохраняется этот характер семейной цельности в нашем крестьянском быту... Цельность семьи есть одна общая цель и пружина...

На Западе ослабление семейных связей было следствием общего направления образованности: от высших классов народа перешло оно к низшим, прямым влиянием первых на последние и неудержимым стремлением последних перенимать нравы класса господствующего. Эта страстная подражательность тем естественнее, чем однороднее умственная образованность различных классов, и тем быстрее приносит плоды, чем искусственнее характер самой образованности и чем более она подчиняется личным мнениям..

В высших слоях европейского общества семейная жизнь, говоря вообще, весьма скоро стала даже для женщин делом почти посторонним. От самого рождения дети знатных родов воспитывались за глазами матери. Особенно в тех государствах, где мода воспитывать дочерей вне семьи, в отделенных от нее непроницаемыми стенами монастырях, сделалась общим обычаем высшего состояния, там, мать семейства вовсе почти лишена была семейного смысла... Оттуда — особенно в государствах, где воспитание женщин высшего круга совершалось вне семьи, — произошло великолепное, обворожительное развитие общежительных утонченностей; вместе с этим развитием и нравственное гниение высшего класса, и в нем первый зародыш знаменитого впоследствии учения о всесторонней эманципации женщины.

В России между тем формы общежития, выражая общую цельность быта, никогда не принимали отдельного, самостоятельного развития, оторванного от жизни всего народа, и потому не могли заглушить в человеке его семейного смысла, ни повредить цельности его нравственного возрастания...

При таком устройстве нравов простота жизни и простота нужд была не следствием недостатка средств и не следствием неразвития образованности, но требовалась самым характером основного просвещения. На Западе роскошь была не противоречие, но законное следствие раздробленных стремлений общества и человека; она была, можно сказать, в самой натуре искусственной образованности; ее могли порицать духовные, в противность обычным понятиям, но в общем мнении она была почти добродетелью. Ей не уступали как слабости, но, напротив, гордились ею как завидным преимуществом. В средние века народ с уважением смотрел на наружный блеск, окружающий человека, и свое понятие об этом наружном блеске благоговейно сливал в одно чувство с понятием о самом достоинстве человека. Русский человек больше золотой парчи придворного уважал лохмотья юродивого. Роскошь проникла в Россию, но как зараза от соседей. В ней извинялись, ей поддавались, как пороку, всегда чувствуя ее незаконность, не только религиозную, но и нравственную и общественную.

Западный человек искал развитием внешних средств облегчить тяжесть внутренних недостатков. Русский человек стремился внутренним возвышением над внешними потребностями избегнуть тяжести внешних нужд. Если бы наука о политической экономии существовала тогда, то, без ветхого сомнения, она не была бы понятна русскому. Он не мог бы согласить с цельностью своего воззрения на жизнь особой науки о богатстве. Он не мог бы понять, как можно с намерением раздражать чувствительность людей к внешним потребностям только для того, чтобы умножить их усилия к вещественной производительности. Он знал, что развитие богатства есть одно из второстепенных условий жизни общественной и должно потому находиться не только в тесной связи с другими высшими условиями, но и в совершенной им подчиненности.

Впрочем, если роскошь жизни еще могла, как зараза, проникнуть в Россию, то искусственный комфорт с своею художественною изнеженностью, равно как и всякая умышленная искусственность жизни, всякая расслабленная мечтательность ума, никогда не получили бы в ней право гражданства — как прямое и ясное противоречие ее господствующему духу.

По той же причине, если бы и изящные искусства имели время развиться в древней России, то, конечно, приняли бы в ней другой характер, чем на Западе. Там развивались они сочувственно с общим движением мысли, и потому та же раздробленность духа, которая в умозрении произвела логическую отвлеченность, в изящных искусст-

вах породила мечтательность и разрозненность сердечных стремлений. Оттуда языческое поклонение отвлеченной красоте...

Ложное направление изящных искусств еще глубже исказило характер просвещения европейского, чем само направление философии, которая тогда только бывает пружиною развития, когда сама результат его. Но добровольное, постоянное и, так сказать, одушевленное стремление к умышленному раздвоению внутреннего самосознания расщепляет самый корень душевных сил. Оттого разум обращается в умную хитрость, сердечное чувство — в слепую ярость, красота — в мечту, истина — в мнение, наука — в силлогизм, существенность — в предлог к воображению, добродетель — в самодовольство, а театральность является неотвязною спутницею жизни, внешнею прикрышкою лжи, как мечтательность служит ей внутреннею маскою.

Но назвав «самодовольство», я коснулся еще одного, довольно общего отличия западного человека от русского. Западный, говоря вообще, почти всегда доволен своим нравственным состоянием... Если же случится, что самые наружные действия его придут в противоречие с общепринятыми понятиями о нравственности, он выдумывает себе особую, оригинальную систему нравственности, вследствие которой его совесть опять успокаивается. Русский человек, напротив того, всегда живо чувствует свои недостатки и, чем выше восходит по лестнице нравственного развития, тем более требует от себя и потому тем менее бывает доволен собою. При уклонениях от истинного пути он не ищет обмануть себя каким-нибудь хитрым рассуждением, придавая наружный вид правильности своему внутреннему заблуждению; но даже в самые страстные минуты увлечения всегда готов сознать его нравственную незаконность...

Христианство проникало в умы западных народов через учение одной римской церкви — в России оно зажигалось на светильниках всей церкви православной; богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности — в православном мире оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума — здесь стремление... к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточению разума; там искание наружного, мертвого единства — здесь стремление к внутреннему, живому; там церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светскою и сливая церковное и мирское значение в одно устройство смешанного характера, — в России она оставалась не смешанною с мирскими целями и устройством; там схоластические и юридические университеты — в древней России молитвенные монастыри, сосредоточивавшие в себе высшее знание; там рассудочное и школьное изучение высших истин — здесь стремление к их живому и цельному познаванию; там взаимное прорастание образованности языческой и христианской — здесь постоянное стремление к очищению истины; там государственность из насилий завоевания — здесь из естественного развития народного быта, проникнутого единством основного убеждения; там враждебная разграниченность сословий — в древней России их единодушная совокупность при естественной разновидности; там искусственная связь рыцарских замков с их принадлежностями составляет отдельные государства — здесь совокупное согласие всей земли духовно выражает неразделимое единство; там поземельная собственность — первое основание гражданских отношений — здесь собственность только случайное выражение отношений личных; там законность формально-логическая — здесь выходящая из быта; там наклонность права к справедливости внешней — здесь предпочтение внутренней; там юриспруденция стремится к логическому кодексу — здесь вместо наружной связанности формы с формою ищет она внутренней связи правомерного убеждения с убеждениями веры и быта; там законы исходят искусственно из господствующего мнения — здесь они рождались естественно из быта; там улучшения всегда совершались насильственными переменами — здесь стройным естественным возрастанием: там волнение духа партий — здесь незыблемость основного убеждения; там прихоть моды — здесь твердость быта; там шаткость личной самозаконности — здесь крепость семейных и общественных связей; там щеголеватость роскоши и искусственность жизни — здесь простота жизненных потребностей и бодрость нравственного мужества; там изнеженность мечтательности — здесь здоровая цельность разумных сил; там внутренняя тревожность духа. При рассудочной уверенности в своем нравственном совершенстве — у русского. Глубокая тишина и спокойствие внутреннего самосознания при постоянной недоверчивости к себе и при неограниченной требовательности нравственного усовершения; одним словом, там раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение семейных прав и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояния, раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого общественного и частного; в России, напротив того, преимущественное стремление к цельности бытия

внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного. Потому, если справедливо сказанное нами прежде, то раздвоение и цельность, рассудочность и разумность будут последним выражением западноевропейской и древнерусской образованности.

Но здесь естественно приходит вопрос: отчего же образованность русская не развилась полнее образованности европейской прежде введения в Россию просвещения западного? Отчего не опередила Россия Европу? Отчего не стала она во главе умственного движения всего человечества, имея столько залогов для правильного и всеобъемлющего развития духа?..

В чем же заключалась особенность России сравнительно с другими народами мира православного и где таилась для нее опасность? И не развилась ли эта особенность в некоторое излишество, могущее уклонить ее умственное направление от прямого пути к назначенной ему цели?..

Особенность России заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней, — во всем объеме ее общественного и частного быта. В этом состояла главная сила ее образованности; но в этом же таилась и главная опасность, для ее развития. Чистота выражения так сливалась с выражаемым духом, что человеку легко было смешать их значительность и наружную форму уважать наравне с ее внутренним смыслом. От этого смешения, конечно, ограждал его самый характер православного учения, преимущественно заботящегося о цельности духа. Однако же разум учения, принимаемого человеком, не совершенно уничтожает в нем общечеловеческую слабость. В человеке и в народе нравственная свобода воли не уничтожается никаким воспитанием и никакими постановлениями...

Таким образом, уважение к преданию, которым стояла Россия, нечувствительно для нее самой перешло в уважение более наружных форм его, чем его оживляющего духа. Оттуда произошла та односторонность в русской образованности, которой резким последствием был Иоанн Грозный и которая через век после была причиною расколов и потом своею ограниченностью должна была в некоторой части мыслящих людей произвести противоположную себе, другую односторонность: стремление к формам чужим и к чужому духу.

Но корень образованности России живет еще в ее народе, и, что всего важнее, он живет в его святой православной церкви. Потому на этом только основании, и ни на каком другом, должно быть воздвигнуто прочное здание просвещения России, созидаемое доныне из смешанных и большею частью чуждых материалов и потому имеющее нужду быть перестроенным из чистых собственных материалов... Вырвавшись из-под гнета рассудочных систем европейского любомудрия, русский образованный человек в глубине особенного, недоступного для западных понятий, живого, цельного умозрения святых отцов церкви найдет самые полные ответы именно на те вопросы ума и сердца, которые всего более тревожат душу, обманутую последними результатами западного самосознания. А в прежней жизни отечества своего он найдет возможность понять развитие другой образованности.

Тогда возможна будет в России наука, основанная на самобытных началах, отличных от тех, какие нам предлагает просвещение европейское. Тогда возможно будет в России искусство, на самородном корне расцветающее. Тогда жизнь общественная в России утвердится в направлении, отличном от того, какое может ей сообщить образованность западная.

Однако же, говоря «направление», я неизлишним почитаю прибавить, что этим словом я резко ограничиваю весь смысл моего желания. Ибо если когда-нибудь случилось бы мне увидеть во сне, что какая-либо из внешних особенностей нашей прежней жизни, давно погибшая, вдруг воскресла посреди нас и в прежнем виде своем вмешалась в настоящую жизнь нашу, то это видение не обрадовало бы меня. Напротив, оно испугало бы меня. Ибо такое перемещение прошлого в новое, отжившего в живущее было бы то же, что перестановка колеса из одной машины в другую, другого устройства и размера: в таком случае или колесо должно сломаться, или машина. Одного только желаю я: чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении святой православной церкви, вполне проникнули убеждения всех степеней и сословий наших, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие и чтобы та цельность бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России...

Печатается по изданию: Киреевский И. В. Избр. статьи. М., 1984. Стр. 200—201, 206—209, 220—238.

Д. П. Кончаловский

Основную особенность соотношения России и Европы мы можем определить сразу, с первого взгляда на историю той и другой. Русский народ есть народ арийского племени и народ христианский; следовательно он принадлежит к европейской семье. Однако два момента отделили его от Европы и отчасти поставили в противоположность к ней: географическое положение и разновидность христианского вероисповедания, а именно принятие Русью восточного православия. Этот последний момент привел к тому, что русские в их истории одновременно и принадлежали к Европе в общей противоположности их Исламу и Востоку, и сами представляли противоположность Европе, как последователи византийского православия перед лицом римского католицизма.

В начале своей истории Россия принадлежала Европе, правда, как ее далекая восточная окраина. В то время православие еще не успело сделаться таким фактором разъединения, как это было впоследствии. Своих князей Киевская Русь получила из Скандинавии; торговля тесно связывала ее с Западной Европой; уже начиная с первого поколения Ярославичей и позже браки князей и княжен показывают близость Руси даже к таким отдаленным странам, как Франция и Англия. В дальнейшем культурные влияния несомненно сделали бы свое дело в смысле европеизации России. Однако ее развитие пошло другим путем. В силу общеизвестных причин население отлило на северо-восток, и туда же переместился политический центр страны. Здесь, вокруг Москвы, было создано единое централизованное русское государство, до которого не сумела дорасти раздробленная Киевская Русь. Это было великое приобретение для русского народа, ибо государство обеспечило его дальнейшее политическое и национальное существование, а, следовательно, и возможность культурного развития. Но то и другое пошло неравномерно. Московская Русь как политическое и национальное целое непрерывно складывалась и определялась в своем собственном сознании в борьбе с татарами и Азией. В культурном своем развитии она более чем стояла на месте, сравнительно с Киевской Русью она была отброшена назад. Здесь играл роль не только разрыв с Западной Европой, происшедший вследствие почти полной утраты непосредственных сношений, прекращения династических связей и роста могущества Литвы и Польши, ставших стеной между Европой и Россией и неспособных быть источником культурного влияния; здесь было важно также новое дикое окружение русских, попавших в соседство татар и финских инородцев. Во внутреннем своем быту Московская Русь остановилась на ступени варварства; печально и для будущего развития опасно было то, что нравы народа от соприкосновения с азиатами и инородцами подверглись глубокой порче и огрубению, которые усиливались также свойствами государственного порядка, каковой в свою очередь во многом определился чисто внешними независимыми от народного характера условиями.

Для нашей задачи нет надобности решать вопрос о том, что представляла собою в Московском периоде своей истории оторвавшаяся от Европы Россия, принадлежала ли она все же, вопреки этому отрыву, Европе или превратилась в Азию. Мы считаем правильным видеть в ней нечто промежуточное, точнее говоря, нечто, имеющее европейскую основу с примесью известных азиатских элементов, однако для обоснования нашего взгляда потребовался бы целый подробный экскурс, которому здесь не место. Впрочем, определение сущности допетровской России для нашей цели значения не имеет. Гораздо важнее то, что независимо от этой сущности, самый ход истории как Европы, так и России делал их сближение, их сотрудничество, их взаимодействие неизбежным. Наступил момент, когда обе стороны стали друг для друга необходимы.

В глазах Европы Московское государство получило значение с тех пор, когда после падения Византии для ближайших стран — Венгрии, Австрии, Италии — возникла турецкая угроза. Немногим позже Иваном III было свергнуто татарское иго, и восточное христианское государство — Москва, наследница Византии — стала представляться Западу естественной союзницей в борьбе с турками и исламом. Со времени Флорентийского собора через три века тянутся, все учащаясь, попытки европейской дипломатии включить Москву в общий фронт против Турции. Для папства здесь дело шло еще и о том, чтобы посредством Унии соединить под своей властью московское православие с католицизмом. Однако влечение Запада к Москве происходило также в другой плоскости — экономической; оно началось, когда избыточные силы Европы начали отливать во все стороны через ее средневековые границы, всюду ища себе приложения, гонясь за счастьем и добычей. Тогда-то все новые и более многочисленные толпы иностранцев стали искать службы в Москве, а западные купцы откры-

ли в ней новый рынок сбыта собственных товаров, а также вывоза местного сырья и произведений далекого Востока.

Но еще более важные и насущные интересы влекли к Европе самое Москву. В XV, XVI и XVII веках, победоносно продвигаясь на Восток, против татар и инородцев, Москва оставалась бессильна осуществить на Западе свои притязания на наследие Рюрика и объединить под скипетром царя все русское православное племя. Уже при Иване Грозном в борьбе с Литвой, Ливонией и Швецией была вполне осознана необходимость воспользоваться средствами европейской техники. Тогда же были сделаны попытки получить с Запада нужных людей, которые, однако, не увенчались успехом. Борьба Ивана Грозного окончилась печально. Вскоре затем во время Смуты и занятия Москвы поляками России грозила потеря национальной независимости. Опасность была вполне осознана династией Романовых, но Россия, ослабленная пережитым потрясением, с трудом держалась против своих западных соседей. К концу XVII века вопрос созрел: чтобы существовать дальше, Россия должна была открыть себе новые пути для экономического развития и овладеть западным образованием и техникой. Эти новые задачи выполнил Петр Первый.

Существует взгляд, что Петр, к несчастью для России, ограничился внешними заимствованиями с Запада и не перенес оттуда просветительных передовых идей. Взгляд этот обнаруживает полное непонимание причин, окружающей обстановки и сущности петровских преобразований. Необходимость их была подсказана московскому правительству непосредственными практическими нуждами государства задолго до Петра, и преобразователь, не колеблясь, пошел прямо к цели, повинуясь в этом также и своей направленной на все чисто практическое натуре. Уже в самом начале реформ Петр публично поставил их целью достижение внутреннего спокойствия и внешней безопасности государства посредством хорошо устроенного войска, а также обогащение страны путем торговли. Только самое необходимое, практически оправдываемое этими целями и было совершено Петром в его преобразовательной деятельности, в которой он отнюдь не ставил себе широкой задачи наверстать упущенное Россией время и во всех отношениях приблизить ее быт, материальный и духовный, к быту Западной Европы. Петр ограничился лишь тем, что «прорубил в Европу окно», тогда как образовавшаяся исторически между ней и Россией стена продолжала стоять.

Отныне культурные влияния из Европы будут действовать через это окно нерегулярно, с перерывами, в зависимости от прихоти случая, от личных склонностей того или другого монарха, от меняющихся комбинаций внутренней и внешней политики, дипломатической игры, словом от самых разнообразных и переменчивых условий...

Одновременно с европеизацией высших классов русского общества, аристократии и дворянства, принявшей вскоре форму офранцужения, одновременно с их постепенным раскрепощением от государственного тягла, крестьянство, т. е. основная масса русского народа, в периоде от Петра Великого до Екатерины II постепенно все более закабалялось власти помещиков и тем самым решительно отбрасывалось к полюсу жизни, диаметрально противоположному Европе. Крепостное право, достигшее своего высшего развития при Екатерине Великой, наглухо отделило главную массу русского народа от всего, что мы привыкли связывать с именем «Европы», т. е. от образованности, господства права, прогресса, свободной мысли, гуманности. В силу такого совпадения, несмотря на последующий рост просвещения в России, создалось и все усиливалось глубокое отчуждение народной массы от дворянства и от позднейшей духовной его наследницы — интеллигенции. Это отчуждение стало для нашей родины роковым; как мы увидим дальше, именно в нем оказались скрыты зародыши окончательной катастрофы России в Октябрьской революции и господстве большевизма.

К несчастью, в этом отношении судьбу крестьянства на долгое время отчасти разделили и другие два сословия, ставшие на Западе сильнейшими факторами прогресса: городское торговое сословие и духовенство. Первое при Петре, да и долго еще после него, мало чем отличалось от крестьянства, представляя собою закрепощенных государственному тяглу «городских мужиков». Второе в прошлом и в момент преобразований являлось призванным руководителем духовной жизни народа. Однако уже раньше, при ясно обозначившейся в допетровской Руси тенденции к европейскому просвещению духовенство в целом заняло в отношении к последнему враждебную позицию. Отсюда проистекали важные и для страны весьма неблагоприятные последствия. Старые наставники, духовные лица, в массе естественно были устранены от дела преобразования. Подчинение церкви государству при Петре вполне соответствовало устранению церковного авторитета от вступившей теперь на новый путь умственной жизни обще-

ства. Отныне православие и церковь остались, как еще уцелевший уголок старой, дореформенной Руси, единственным местом, где на общей почве сходились крепостной мужик и его барин, который в глазах первого, только здесь оставался до некоторой степени русским, в других же отношениях представлял собою непонятного и, в общем, смешного иностранца. Позиция духовенства в отношении реформ и последующего дела просвещения России роковым образом ослабила не только его умственный и нравственный авторитет, но и удельный вес в общей жизни страны. При происшедшем в обществе разделении по признаку образования духовенство было отброшено на одну сторону с невежественной и закабаленной массой. Унижение представителей известного начала унизило и само это начало — православие. Это последнее осталось в стороне от начавшегося затем умственного движения, почти застыло на ступени развития, на которой его застали реформы Петра. Более чем где-либо в Европе, жизнь и умственное созревание общества пошли мимо церкви, вне ее влияния. При этом в высшей степени печальным оказалось то, что все новые явления церковной жизни, в ее особом кругу идей и понятий выдающиеся и замечательные, каковы старчество, нравственный пример и творения целого ряда церковных деятелей, также и в XIX веке прошли бесследно для развития дворянства и интеллигенции и почти не оказали влияния также и на народ в его массе. Лишь в конце XIX века и начале XX века русское православие, постепенно открывшееся воздействию общей образованности и поднятое рядом выдающихся религиозных мыслителей, начало заявлять о себе с большим весом, приобретать влияние в обществе и привлекать к себе внимание религиозных кругов Запада. Однако это начавшееся плодотворное развитие было насильственно прервано разразившейся в 1917 году катастрофой...

Европеизация быта русского дворянства сделала это последнее в глазах народной массы чем-то вроде слоя чужеземных господ. Вместе с возраставшим со времени Петра закрепощением крестьянства эта европеизация привела к тому, что классовая ненависть против помещиков превратилась в ненависть против верховного образованного слоя вообще, и это чувство настолько глубоко укоренилось в душе народа, что оно пережило отмену крепостного права и, в качестве бессознательного инстинкта в народной массе, явилось мощным фактором октябрьской революции 1917 года. Быть может, именно эта унаследованная инстинктивная ненависть была главной причиной, вследствие которой революция в ее большевистской форме стала возможной только в России, а последующая проповедь классовой борьбы нашла такую благодарную почву в умах воспитанной революцией русской молодежи.

Здесь важно указать на один замечательный факт: в духовном развитии сначала русского дворянства, а затем интеллигенции, да и народа вообще, совершавшемся под влиянием передовых европейских идей, усваивалось, прежде всего, быстрее всего и с особенным рвением все крайнее, преувеличенное и в особенности отрицательное и разрушительное. Укажем вкратце относящиеся сюда главные явления: вольтерианство и атеизм в XVIII веке (и как противоположный, крайний полюс последнего — мистицизм и католицизирование известной части аристократии и дворянства), далее, с начала XIX века, безусловное преклонение перед французской революцией и идеей республики, позже перед учениями социализма, анархизма и марксизма.

Таким же преувеличением явилось в середине XIX века то, что как западники, так и славянофилы, воспитавшиеся на европейской культуре, вдруг провозгласили эту самую культуру выродившейся стали предсказывать ее неминуемую скорую гибель. Наряду с этим рисуя собственную русскую действительность такими мрачными красками, на какие не решился бы в отношении собственного отечества ни один западноевропейский отрицатель, представители обоих направлений в силу какого-то диалектического скачка предсказывали своей собственной, невежественной, отсталой, погрязшей в пороках стране чудодейственную роль обновительницы европейской культуры, спасительницы мира от одолевающих его зол...

Важно указать... на то, что созданная тогдашними отрицателями российской действительности формула, сопоставляющая западноевропейские передовые и революционные идеалы с ужасами русской жизни, эта формула сделалась каноном, на котором воспитались с каждым десятилетием расширявшиеся круги русской разночинной интеллигенции. Согласно этой формуле, против которой осмеливались восставать лишь немногие, все, что было на Западе, было прекрасно, все, что существовало у нас дома, было ужасно и предназначалось рано или поздно к полной перестройке по рецепту западноевропейских доктрин...

При всех несомненных успехах... созидательной культурной деятельности русских людей в течение XIX века вплоть до мировой войны распространение образования носило пестрый и неравномерный характер, а ...влияние западноевропейских революционных идей, бу-

дучи постепенно преодолеваемо наиболее культурными группами русской интеллигенции, продолжало действовать в других более широких и менее образованных кругах, подчиняя их себе с тем большей силой, чем большей убедительностью обладал «научный» марксизм конца XIX века сравнительно с утопическим французским социализмом или революционным гегельянством начала и середины этого века. Словом, в два последние десятилетия перед войной широкие круги русской интеллигенции, лишенные всякого политического опыта и обладавшие лишь поверхностным образованием, переживали тот же самый процесс усвоения западной революционной мысли, какой мы изобразили у представителей передового дворянства тридцатых и сороковых годов. Также и в этой новой, более широкой среде идеи были оторваны от реальной родной почвы, также и в ней преобладала тенденция к быстрым и крайним решениям, к отрицанию существующего и к постановке проблем в мировом масштабе.

Кончаловский Д. П. Путь России. Размышления о русском народе, большевизме и современной цивилизации. Париж, 1969. Стр. 43—49, 52— 54, 60.

К. Н. Леонтьев

...Процесс развития в органической жизни значит вот что: *постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему*, постепенная индивидуализация, *обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой — от сходных и родственных организмов, от всех сходных и родственных явлений.*

Постепенный переход от бесцветности, от *простоты к оригинальности и сложности.*

Постепенное осложнение элементов составных, *увеличение богатства внутреннего* и в то же время *постепенное укрепление единства.*

Так что *высшая точка развития* не только в органических телах, но и вообще в органических явлениях, *есть высшая степень сложности, объединенная таким внутренним деспотическим единством.*

Триединый процесс: 1) первоначальной простоты; 2) цветущего объединения и сложности и 3) вторичного *смесительного* упрощения, свойственен точно так же, как и всему существующему, и жизни человеческих обществ, государствам и целым культурам мира.

Развитие государства сопровождается постоянно выяснением, обособлением свойственной ему политической формы; падение выражается расстройством этой формы, большей *общностью с окружающим.*

Прежде всего спрошу себя: «Что такое форма?».

Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающей материи разбегаться. Разрывая узы этого естественного деспотизма, явление гибнет.

Растительная и животная морфология есть так же не что иное, как наука о том, как оливка *не смеет* стать дубом, как дуб *не смеет* стать пальмой и т. д.; им с зерна *предустановлено* иметь такие, а не другие листья, такие, а не другие цветы и плоды.

Тот, *кто хочет быть истинным реалистом именно там, где нужно, тот должен бы рассматривать и общества человеческие с подобной точки зрения.* Но обыкновенно делается не так. *Свобода, равенство, благоденствие* (особенно это благоденствие!) принимаются какими-то догматами веры, и уверяют, что это очень рационально и научно!

Да кто же сказал, что это правда?

Социальная наука едва родилась, а люди, пренебрегая опытом веков и примерами ими же теперь столь *уважаемой природы*, не хотят видеть, что между эгалитарно-либеральным поступательным движением и идеей развития нет ничего логически родственного, даже более: *эгалитарно-либеральный процесс есть антитеза процессу развития.* При последнем внутренняя идея держит крепко общественный материал в своих организующих, деспотических объятиях и ограничивает его разбегающиеся, расторгающие стремления. Прогресс же, борющийся против всякого деспотизма — сословий, цехов, монастырей, даже богатства и т. п., есть *не что иное, как процесс разложения, процесс того вторичного упрощения целого и смешения составных частей*, о котором я говорил выше, процесс сглаживания морфологических очертаний, процесс уничтожения тех особенностей, которые были органически (т. е. деспотически) свойственны общественному телу.

Явления эгалитарно-либерального процесса схожи с явлениями горения, гниения, таяния льда (менее воды *свободного*, ограниченного кристаллизацией); они сходны с явлениями, например, холерного процесса, который постепенно обращает весьма различных людей сперва в более однообразные трупы (равенство), потом в совершенно

почти схожие (равенство) остовы и, наконец, в свободные (относительно, конечно): азот, водород, кислород и т. д.

Вместо того чтобы или наивно, или нечестно становиться, ввиду какого-то конечного блага, на разные предвзятые точки зрения, коммунистическую, демократическую, либеральную и т. д., научнее было бы подвергнуть все одинаковой, бесстрастной, безжалостной оценке, и если бы итог вышел либо либеральный, либо охранительный, либо сословный, либо бессословный, то не мы, так сказать, были бы виноваты, а сама наука.

Никто не знает, при каком правлении люди живут приятнее. Бунты и революции мало доказывают в этом случае.

Никакой нет статистики для определения, что в республике жить лучше частным лицам, чем в монархии; в ограниченной монархии лучше, чем в неограниченной; в эгалитарном государстве лучше, чем в сословном, в богатом лучше, чем в бедном. Поэтому, отстраняя мерило благоденствия как недоступное еще современной социальной науке (быть может, и навсегда неверное и малопригодное), гораздо безошибочнее будет обратиться к объективности, к картинам и спрашивать себя, нет ли каких-нибудь всеобщих и весьма простых законов для развития и разложения человеческих обществ?

И если мы не знаем, возможно ли *всеобщее царство блага*, то, по крайней мере, постараемся ...постичь ...что пригодно *для блага того или другого частного государства*.

Государственная форма у каждой нации, у каждого общества своя; она в главной основе неизменна до гроба исторического, но меняется быстрее или медленнее в частностях, от начала до конца.

Вырабатывается она не вдруг и не сознательно сначала; не вдруг понятна; она выясняется лишь хорошо в ту среднюю эпоху наибольшей сложности и высшего единства, за которой постоянно следует, рано или поздно, частная порча этой формы и затем разложение и смерть.

<...> В истории Западной Европы видим вот что: начиная с IX и приблизительно до XV, XVI и XVII и отчасти XVIII веков, она *разнообразно и неравномерно развивается*.

Объединенная в духе, в идеалах собственно культурных и бытовых, но разнообразная в интересах государственных, Европа была тем разнообразнее и вместе с тем гармоничнее; ибо *гармония не есть мирный унисон, а плодотворная, чреватая творчеством по временам и жестокая борьба*.

От XIV и XV до конца XVII и кое-где до половины XVIII, частью даже и в начале нашего века, Европа все сложнеет и сложнеет, крепнет, расширяется на Америку, Австралию, Азию; потом расширение еще продолжается, *но сложность выцветает, начинается смешение*, сглаживание морфологических резких контуров, *религиозные антитезы слабеют, области и целые страны становятся сходнее, сословия падают, разнообразие положений, воспитания и характеров бледнеет*, в теориях провозглашаются сперва: «les droits de l'Homme»[1], которые прилагаются на практике бурно во Франции в 89 и 93 годах XVIII века, а потом мирно и постепенно везде в XIX. Потом в теории же объявляется недостаточность этого политического равенства (упрощения) и требуется *равенство всякое, полное, экономическое, умственное, половое*. <...>

Итак, вся Европа с XVIII столетия *уравнивается* постепенно, *смешивается вторично*. Она была *проста и смешанна* до IX века: она хочет быть опять смешанна в XIX веке. Она прожила 1000 лет! Она *не хочет больше морфологии!* Она стремится посредством этого смешения к идеалу *однообразной простоты* и, не дойдя до него еще далеко, должна будет пасть и уступить место другим!

Везде одни и те же более или менее демократизованные конституции. Везде германский рационализм, псевдобританская свобода, французское равенство, итальянская распущенность или испанский фанатизм, обращенный на службу той же распущенности. Везде гражданский брак, преследования католиков, везде презрение к аскетизму, ненависть к сословности и власти (не к своей, а к власти других), везде надежды слепые на земное счастье и земное полное равенство!

Везде ослепление фаталистическое, непонятное! *Везде реальная наука и везде ненаучная вера в уравнительный и гуманный процесс*.

Сложность машин, сложность администрации, судебных порядков, сложность потребностей в больших городах, *сложность действий и влияние газетного и книжного мира, сложность в приемах самой науки* — все это не есть *опровержение мне*. — Это все лишь *орудия смешения* — это исполинская *толчея, всех и вся толкущая в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы:* все это сложный *алгебраический прием, стремящийся привести всех и все к одному знаменателю*. — *Приемы* эгалитарного *прогресса* — сложны, *цель*

[1] Права человека *(фр.)*.

груба, проста по мысли, по идеалу, по влиянию и т. п. — Цель всего — *средний человек; буржуа* спокойный среди миллионов точно таких же *средних* людей, тоже покойных.

Один из предрассудков, наиболее сильных в наше время, есть убеждение, что централизация безусловно вредна сама по себе.

Но несчастье вовсе не в самой централизованной власти; несчастье в *смешении форм* жизни, в *равенстве прав*, в *однообразии* субъективного *эвдемонического идеала* и в *более свободном чрез это столкновении интересов*.

Пока есть сословия, пока провинции не сходны, пока воспитание различно в разных слоях общества, пока претензии не одинаковы, пока племена и религии не уравнены в общем индифферентизме, до тех пор власть больше или меньше централизованная есть необходимость. И тогда, когда все эти краски начали бледнеть и мешаться, централизация власти остается опять-таки *единственным спасением от дальнейшей демократизации жизни и ума.*

Гипотеза вторичного упрощения и смешения, которую я пытаюсь предложить, имеет, конечно, значение более *семиологическое*, чем *причинное (этиологическое)*.

Вторичное упрощение и вторичное смешение суть признаки, а не причина государственного разложения.

Причину же основную надо, вероятнее всего, искать в психологии человеческой. Человек ненасытен, если дать ему свободу. <...> *Разлитие* рационализма в массах общественных (другими словами, распространение больших против прежнего *претензий на воображаемое понимание*) приводит лишь к возбуждению разрушительных страстей вместо их обуздания авторитетами. Так что наивный и покорный авторитетам человек оказывается, при строгой поверке, ближе к истине, чем самоуверенный и заносчивый гражданин уравненного и либерально-развинченного общества. Русский безграмотный, но богомольный и послушный крестьянин, эмпирически, так сказать, ближе к реальной правде житейской, чем всякий рациональный либерал, глупо верующий, что все люди будут когда-то счастливы, когда-то высоки, когда-то одинаково умны и разумны.

Неужели я хочу сказать всем этим, что европейская цивилизация уже теперь гибнет?

Нет! Я повторял уже не раз, что цивилизации обыкновенно надолго переживают те государства, которые их произвели.

Цивилизация, культура есть именно та сложная система отвлеченных идей (религиозных, государственных, лично-нравственных, философских и художественных), которая вырабатывается всей жизнью наций. Она, как продукт, принадлежит государству; как пища, как достояние, она принадлежит всему миру.

Европейское наследство вечно и до того богато, до того высоко, что история еще ничего не представляла подобного.

Но вопрос вот в чем: если в эпоху современного, позднего плодоношения своего европейские государства сольются действительно в какую-нибудь федеративную, грубо-рабочую республику, не будем ли мы иметь право назвать этот исход падением прежней европейской государственности?

Какой ценой должно быть куплено подобное слияние? Не должно ли будет это новое всеевропейское государство отказаться от признания в принципе всех местных отличий, отказаться от всех, хоть сколько-нибудь чтимых преданий, быть может... (кто знает!) сжечь и разрушить главные столицы, чтобы стереть с лица земли те великие центры, которые так долго способствовали разделению западных народов на враждебные национальные станы.

На розовой воде и сахаре не приготовляются такие коренные перевороты: они предлагаются человечеству всегда путем железа, огня, крови и рыданий!

Необходимо помнить, что очень многие в Европе желают слияния всех прежних государств Запада в одну федеративную республику; многие, не особенно даже желающие этого, верят, однако, в такой исход как в неизбежное зло.

И при этой мысли относительно России представляются немедленно два исхода: или 1) она должна и в этом *прогрессе* подчиниться Европе, или 2) она должна устоять в своей отдельности.

Если ответ русских людей на эти два вопроса будет в пользу отдельности, то что же следует делать?

Надо крепить себя, меньше думать о *благе* и больше о *силе*. Будет сила, будет и кой-какое благо, возможное.

Так или иначе, для России нужна внутренняя сила, нужна крепость организации, крепость духа дисциплины.

Если новый *федеративный* Запад будет крепок, нам эта дисциплина будет нужна, чтобы защитить от натиска его последние охраны нашей независимости, нашей отдельности.

Если Запад впадет в анархию, нам нужна дисциплина, чтобы помочь самому этому Западу, чтобы спасать и в нем то, что достойно спасения, то именно, что сделало его величие. Церковь, какую бы то ни было, *государство*, остатки поэзии, быть может... и *самую науку*!.. (не тенденциозную, а *суровую* и *печальную*!).

Если же это все пустые страхи и Запад опомнится и возвратится спокойно (пример небывалый в истории!) к старой иерархии, к той же дисциплине, то и нам опять-таки нужна будет иерархия и дисциплина, чтобы быть не хуже, не ниже, не слабее его.

Поменьше так называемых *прав,* поменьше мнимого блага! Вот в чем дело! Тем более что права-то, в сущности, дают очень мало субъективного блага, т. е. *того, что в самом деле приятно*. Это один мираж!

Леонтьев К. Н. Избранное. М., 1993. Стр. 69, 75—76, 79—80, 92, 102, 111—113.

Ю. М. Лотман

СОВРЕМЕННОСТЬ МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ

Расположение той или иной культуры (географическое, политическое, типологическое) оказывается постоянно действующим фактором, который то спонтанно и неосознанно для самой культуры, то открыто и даже подчеркнуто определяет пути ее развития. Географический фактор в этой связи особенно интересен, ибо таит в себе некое исходное противоречие. С одной стороны, географическое положение той или иной культуры изначально задано и до некоторой степени определяет своеобразие ее судьбы, которая неизменна на всех этапах развития. С другой стороны, именно этот фактор не только делается важнейшим элементом самосознания, но оказывается наиболее чувствительным к динамике доминирующих процессов данной культуры. Такие особенности, как материковое расположение (в центре, на побережье) данной культурной ойкумены, место на военно-политической карте эпохи или же в религиозном пространстве греха и святости, задают как бы географическую судьбу культуры, некие константные мифы и столь же постоянную борьбу в ней между мифологической географией и географией реальной. Таким образом, являясь описанием самого стабильного, казалось бы, закрепленного в своей неподвижности фактора нашей ойкумены, география наиболее чутко реагирует и на самые различные аспекты социально-культурной истории.

Достаточно вспомнить роль географической мифологии в реальной судьбе культуры Древней Греции или историю того, как Рим в качестве культурного символа то сливался с реальным географическим Римом, то перемещался в Византию (а в пределах русской политико-географической философии XV—XVI веков, даже в Москву). Можно было бы назвать много исторических случаев, когда право передвинуть политико-мифологическую географию по пространству географии реальной превращалось в остро-конфликтные религиозные, политические или военные проблемы. Таким образом, соотношение реальной географии и географии мифологической (политической, религиозной и т. д.) неизменно является важным фактором в динамике культуры.

В пределах русской культуры географический фактор исторически играл роль своеобразного индикатора, одновременно и высвечивающего детали культурного глобуса, и стимулирующего проявление скрытых в нем конфликтов. В структуре географии русской культуры исторически борются две модели, причем столкновение их ? один из доминирующих конфликтов культурного пространства России. Одну из них можно определить как центристскую. В основе ее лежит представление о том, что Москва расположена в центре религиозной и культурной ойкумены, что центр всемирной святости (или, соответственно, культуры, мировой революции и т. д.) находится в Москве, Москва же есть центр России. Таким образом, мировая модель культуры строится по концентрическому принципу. Следствием этого является конструирование антимодели центра греховности, культурного разложения или опасного, агрессивного центра, являющегося исконным, по своему месту во Вселенной, врагом России. В годы революции буржуазный мир представлялся в образе крепости, расположенной в центре некоего пространства, а революционный мир силой, которой исторически суждено взять крепость Зла, разрушить ее и на ее останках возвести вечный мир социальной гармонии.

В этой модели легко увидеть трансформацию более архаических моделей, особенно религиозно-средневековой. Вообще можно заметить, что культурные модели, субъективно осознающие себя как новаторские и даже более того уникальные и не имеющие прецедентов, в

анализе исследователя предстают как наиболее архаические и традиционные. То, что само себя определяет как не бывшее до сих пор никогда, очень часто оказывается бывшим всегда постоянно активной моделью.

В революционные эпохи носителем положительного, романтического начала становится мятежный ангел, изгнанный из рая и ставший во главе тех, кто штурмует небо. В этом смысле любопытна тема штурма неба в литературе начала XX века, в частности, у Маяковского, находящая не лишенные интереса параллели в антикатолической поэзии Реформации. В дальнейшем в советской литературе 20—30-х годов происходит географическое перемещение. В массовой советской поэзии Москва перемещается в центр Вселенной.

Соответственно и образ революционного пролетария переместился: вместо того, кто во главе воинствующей периферии штурмует капиталистический центр мира, он превращается в главу центра мира того, кто противостоит враждебным силам Зла, пытающимся извне (или приняв чужое обличье) разрушить с помощью дьявольских козней мир положительных ценностей.

Характерна глубоко мифологическая в своей основе тема врага-двурушника, поменявшего лицо и практически не имеющего признаков, мифологический образ оборотня, который не может быть узнан рациональными методами и обнаруживается только магической борьбой. Эта апелляция к методам разоблачения козней дьявола зловещим образом отразилась на юридическом мышлении Вышинского и составила почти навязчивую идею советской литературы конца 30-х годов, проявившись, в частности, у Гайдара.

Центристская модель, основываясь на представлении о том, что мир положительных ценностей со всех сторон окружен агрессивным миром зла, естественно тяготеет к изоляционизму, к замкнутости в себе во всех культурно-политических сферах.

На противоположном полюсе располагается модель культурно-государственного эксцентризма. Центр конструируемой здесь религиозно-политической и культурной модели переносился за пределы своего государства. В одной из повестей начала XVIII века (Повести о Василии Кариотском) действие происходит в Российских Европиях. Российские Европии выражение, содержащее в себе целую культурную модель, которая выразилась, например, в той формуле, с которой Екатерина II начала свой Наказ, программный документ, долженствующий изложить основы государственной политики для Комиссии по составлению нового Уложения: Россия есть держава Европейская (Наказ Ея Императорского Величества Екатерины Вторыя самодержицы всероссийския... СПб., 1776. С. 4.).

Та же идея получила пространственное и политическое воплощение в перенесении Петром I столицы в Петербург город, располагавшийся в тот момент практически за пределами государства, или же в скором будущем превратившийся в пограничный. Исключительные климатические трудности, потребовавшие многочисленных человеческих жертв при создании города, с точки зрения Петра, полностью компенсировались декларативным поворотом столицы к Европе. Географическое положение Петербурга и Москвы сразу же начало восприниматься современниками как полемическое противопоставление западного Петербурга восточной Москве. Пушкин включил в петербургскую поэму «Медный всадник» слова, содержавшие целую культурно-политическую концепцию:

И перед младшею столицей
Померкла старая Москва,
Как перед новою царицей
Порфироносная вдова.

А. С. Пушкин.

Николай I, лично осуществлявший цензуру, вычеркнул эти строки. Основание новой столицы на западном рубеже государства было не только воплощением планов и идеалов основателя, но и определило всю дальнейшую судьбу города и в историко-политической реальности России, и в ее культурно-государственной мифологии. Начиная с этой эпохи, такие противоположные характеристики, как древнее/новое, историческое/мифологическое, получали черты противопоставления концентрического/эксцентрического, исконного/чужеземного. За этим противопоставлением тянулась антитеза двух коренных государственно-культурных моделей.

Восток и Запад в культурной географии России неизменно выступают как насыщенные символы, опирающиеся на географическую реальность, но фактически императивно над ней властвующие.

Характерно, что в русской литературе география становится одним из доминирующих художественных средств выражения. Так, например, в творчестве Достоевского развитие основных идей автора

закономерно ведет к расширению географического пространства. В творчестве молодого Достоевского Петербург как бы охватывает собой все художественное пространство и, соответственно, получает право представлять собой Россию. В итоговом произведении Братьях Карамазовых Петербург воплощает в себе скорее болезнь России, ее страхи и ужасы (выражение Гоголя), соответственно выздоровление мыслится как преодоление Россией в себе петербургского начала. Творчество Достоевского начинается как естественное развитие петербургского мифа и не менее связано с петербургским пространством, чем «Медный всадник» Пушкина.

Здесь возможно провести не лишенное интереса сопоставление. Почти параллельно с Пушкиным мифологизация пространства активно проявляется в творчестве Мериме. Экзотика, фантастика и мифология Мериме всегда точно приурочены к географическому пространству и неизменно окрашены в отчетливые тона couleur locale. Корсиканский миф, литературно-мифологическая Испания, Литва последовательно появляются на страницах повестей Мериме. Острота достигается тем, что литературная география Мериме неизменно воплощается в пересечении двух языков: внешнего наблюдателя-европейца (француза) и того, кто смотрит глазами носителей резко отличных точек зрения, разрушающих самые основы рационализма европейской культуры. Острота позиции Мериме заключается в его подчеркнутом беспристрастии, в том, с какой объективностью он описывает самые субъективные точки зрения. То, что звучит как фантастика и суеверие для персонажа-европейца, представляется самой естественной правдой для противостоящих ему героев, воспитанных культурами разных концов Европы. Для Мериме нет просвещения, предрассудков, а есть своеобразие различных культурных психологий, которое он описывает с объективностью внешнего наблюдателя. Рассказчик у Мериме всегда находится вне того экзотического мира, который описывает. Позиция повествователя в русской литературе после Пушкина принципиально иная.

Так, «Фрегат Паллада» Гончарова, по сути дела, концентрирует внимание не на том культурном пространстве, которое пересекает путешественник, а на восприятии путешественником этого пространства (в данном случае на подчеркнутом объективизме этого восприятия). Гончаров не просто объективно изображает пространство, пересекаемое фрегатом, совершающим кругосветное путешествие из Петербурга во Владивосток, он декларирует, что интерес к разнообразию культур, открытость чужому есть реальная специфика русского сознания. При этом впечатление повествователя, наблюдающего чужой для него мир, пересекается с впечатлениями других людей например, матросов. Итак, пространство, в которое нас вводит автор, с одной стороны, меняется по мере того, как Паллада проделывает свой морской путь, и одновременно все время дается в пересечении точек зрения различных его наблюдателей. Так, Гончаров утверждает, что матрос, пересекающий на корабле почти весь земной шар, находится в неизменном, малом пространстве палубы или каюты и в неизменном окружении не только все тех же моряков, но даже той же самой корабельной собачки. Собачка на палубе корабля — это образ самого семейного, частного мира, который, однако, пересекает весь земной шар. Пространство корабля на глобусе культуры как бы олицетворяет собой Россию с двойной разделенностью: на мир матросов и морских офицеров. Это пространство перемещается из мира западного в мир восточный, в обоих случаях сохраняя и свою специфику, и способность понимать внешнее пространство, не будучи от него отгороженным. В это пространство включен еще и путешественник, как бы объединяющий все пространства, ибо он внутренне отождествлен с любым из них. Он дает как бы высшую точку зрения культуры.

Специфика текста Гончарова заключается в том, что сквозь подвижность географических точек зрения просвечивает постоянство авторской позиции. Моряк-путешественник одновременно находится в своем мире корабля и в чужом мире географического пространства. Соответственно он постоянно меняет свое положение по отношению к внутреннему пространству корабля. Таким образом, пространство задано одновременно в двух противоположных аспектах. У Мериме экзотический мир получает специфику на фоне мира цивилизованного и по контрасту с ним. Фактически своеобразием наделен именно экзотический мир. У Гончарова релятивны оба пространства, качество каждого из них как бы не существует само по себе, в отрыве от антикачества противоположного пространства.

Основной смысл пространственной модели «Фрегата Паллады» в низвержении романтической экзотики. Разрушение штампов в антитезе далекое/близкое, чужое/свое, экзотическое/бытовое создает образ общего совместного движения всех культурных пространств Зем-

ли от невежества к цивилизации. Отсюда экзотика часто оборачивается некультурностью, а цивилизация жестоким бессердечием. Эти противопоставления, по мнению Гончарова, должны быть сняты единой моделью, в которой динамика и прогресс положительно противостоят статике. Антитеза романтического Востока и лишенной поэзии цивилизации, многократно повторяемая в литературе до Гончарова, заменяется противопоставлением застоя и развития.

Дихотомия Востока и Запада в русской культуре то расширяется до пределов самой широкой географии, то сужается до субъективной позиции отдельного человека. Г. Гейне однажды написал: «Когда мир раскалывается надвое, трещина проходит через сердце поэта». Мы можем сказать, что, когда мир раскалывается на Восток и Запад, трещина проходит через сердце русской культуры.

Отношение к западному миру было одним из основных вопросов русской культуры на всем протяжении послепетровской эпохи. Можно сказать, что чужая цивилизация выступает для русской культуры как своеобразное зеркало и точка отсчета, и основной смысл интереса к чужому в России традиционно является методом самопознания.

Своеобразие русского переживания западноевропейских идей отчасти состоит в том, что одни и те же слова и, казалось бы, полностью совпадающие концепции коренным образом меняют свой смысл в зависимости от того, пишутся и воспринимаются они в Западной Европе или в России. В этом смысле русский европеец (западник) лицо, чрезвычайно далекое от реального носителя европейских идей и даже во многом ему противоположное. Европейский читатель принимает на веру миф о том, что русский западник действительно адекватно отражает европейские идеи, а русский славянофил — носитель подлинно русских начал и противостоит западной цивилизации. На самом деле истинное славянофильство — направление, представляющее собой русское отражение идей немецкого романтизма. Это утверждение ни в коей мере, однако, не унижает его оригинальности и органичности для России.

Речь идет об исторически конкретной его эпохе, первой половине XIX века, и ни в коей мере не относится к тем современным направлениям, которые размахивают его флагом.

По своей природе классическое славянофильство одно из течений европейского романтизма порождено страстным порывом найти себя. Такая постановка вопроса уже подразумевала исходную потерю себя, потерю связи с народом и его глубинной культурой, тем, что еще предстоит обрести и положить во главу угла. Классическое славянофильство, по сути, было идеей движения к новому под флагом старого. В дальнейшем этому романтическому утопизму предстояло пережить трансформации, которые изменили такие его основы, как ориентация на немецкую философию, критическое отношение к реальному для той эпохи политическому строю России, вражда к государственному бюрократизму.

Таким образом, исходно славянофильство было движением теоретическим. Противники славянофилов неоднократно создавали образ русского дворянского интеллигента, пропитанного немецкими романтическими идеями и мучительно переживающего конфликт между своим идеалом русского крестьянина и реальным, непонятным и чуждым ему мужиком, который принимает одетого в русские одежды барина за ряженого, никак не отождествляя его ни с собой, ни со своими идеалами. К этому можно добавить, что и критик славянофилов, близкий к народу демократ Базаров, по горько-скептическому замечанию Тургенева, со всей своей близостью к народу воспринимался реальным мужиком как нечто вроде шута горохового.

Однако и под знаменем европеизма уже в середине XIX века выступали не только одинаковые, но часто и враждебные лагери. Европеизм исходил из представления о том, что русский путь — это путь, уже пройденный более передовой европейской культурой.

Правда, в самом начале он включал в себя характерное дополнение: усвоив европейскую цивилизацию и встав на общий европейский путь, Россия, как неоднократно повторяли представители разных оттенков этого направления, пойдет по нему быстрее и дальше, чем Запад. От Петра до русских марксистов настойчиво проводилась мысль о необходимости догнать и перегнать... Овладев всеми достижениями западной культуры, Россия, как полагали адепты этих концепций, сохранит глубокое отличие от своего побежденного учителя, преодолеет взрывом тот путь, который Запад совершил постепенно и, с точки зрения русского максимализма, непоследовательно.

В период экономического и политического развала и потери Россией эпохи гражданской войны доминирующей роли в Европе В. Брюсов призывал русский ветер поведать, что в разорении и нищете:

Идет к заповедным победам
Вся Россия, верна мечте;
Что прежняя сила жива в ней,
Что, уже торжествуя, она
За собой все властней,
все державней
Земные ведет племена!

В. Брюсов.

Еще в дореволюционном романе Горького «Мать», тайно собирающиеся молодые рабочие мечтают о том, что Россия станет самой яркой демократией мира и через революцию обретет место руководителя народов.

Представление о Западе как «о земле обетованной» прогресса и цивилизации постепенно сменяется в этих концепциях представлением о нем как о чем-то половинчатом, сомнительном и потенциально враждебном. Марксистская модель, согласно которой буржуазия представляет собой временного и половинчатого союзника демократии, который неизбежно превратится в основного врага демократии пролетарской, непосредственно переносилась на модель Запад/Россия. Из идеала, конечной цели развития, или по крайней мере, на долгие годы проводника России по наиболее прогрессивному пути (таким представлялся Запад, например, Плеханову) Запад превращался сначала во временного и непоследовательного союзника, затем в сомнительного, лукавого союзника-предателя и, наконец, в самого хитрого и поэтому наиболее опасного врага. Эта эволюция психологически усваивала все недоверие, накопившееся в народном сознании по отношению к барину и выражавшееся особенно ярко в том, что прогрессивный барин, барин-народолюбец представлялся крестьянам наиболее опасным врагом и вызывал большую ненависть, чем откровенный угнетатель.

Психологически наиболее непреодолимой преградой для той народной массы, которая продолжала колебаться между революционными теориями и подспудной, стихийной ненавистью к барскому миру, было недоверие к господскому либерализму, а следовательно, и к западничеству. Как толстовский Аким, она чутьем ощущала какой-то непонятный ей роман, по сути дела, сближаясь с недоуменным вопросом, который Некрасов вложил в уста Ростопчина по поводу декабризма:

В Европе сапожник, чтоб барином стать,
Бунтует, понятное дело!
У нас революцию сделала знать:
В сапожники, что ль, захотела?..

Н. А. Некрасов.

Для того, чтобы найти для интеллигенции место в теории революции, Н. К. Михайловский ставил свою концепцию роли интеллигенции на отчетливо идеалистический фундамент. Попытки же Ленина построить прямолинейную, но зато последовательную материалистическую модель теоретически оправдывали недоверие к интеллигенции. Таким образом, конфликт между народнической концепцией самопожертвования и марксистской идеей главенства социального эгоизма оборачивался на практике у народников жертвованием себя во имя народа, а у марксистов жертвованием их, тоже оправдываемым народным именем.

Конфликт между большевиками и меньшевиками в значительной степени продолжал философские споры, раздиравшие русскую интеллигенцию второй половины XIX века. Однако существенное отличие состояло в том, что до 1917 года речь шла о столкновении различных идей и общественных сил в их борьбе против практики государственной власти, а начиная с 1917-го борьба идей непосредственно и в грубой форме слилась с практической борьбой общественных сил и поэтому приобрела тенденцию к примитивизации. Оттенки отбрасывались, а лозунги, превращенные в руководство к действию, заменяли политические метафоры насильственно-военной реальностью. Один из общественных деятелей эпохи зрелого декабризма назвал поведение членов Союза Благоденствия убийственной болтовней. Момент, начиная с которого само говорение разделилось на деятельность и болтовню, проложил черту между ранним и чисто теоретическим периодом декабризма и временем его политической активности. Такое преодоление границы, которую остроумно прочертил Лунин словами, что он участвовал не в Тугенбунде, а в Бунте, проделала и русская социал-демократия.

Прочертив рубеж между кружковыми спорами под знаменем социал-демократии и политэкономических концепций Маркса, с одной стороны, и практической деятельностью русских революционеров, ставящих не на места в парламенте, а на баррикады, русская революция провозглашала, что ее отличие от западноевропейской демокра-

тии определено единством теории и практики. Но попытка практически осуществить утопию не есть проверка теории практикой, а представляет собой максимальный от нее отход. Метафора пролетарии штурмуют небо с той минуты, когда ее прочли как практическую программу действия, приобрела черты утопии, включая и все трагические последствия, связанные с осуществлением ее на практике, Не следует, однако, забывать, что вся логика русского исторического процесса была такова, что практические лозунги, типа программных установок немецкой социал-демократии, не увлекли бы доведенные до отчаяния войной и голодом народные массы России в такой мере, в какой их привлек утопический максимализм, фактически восстанавливающий древнюю борьбу за Царство Божие на земле. В этом смысле отрыв от реальности лозунгов и программ был политически более практичен и эффективен, чем конкретные установки каких-либо постепеновцев. В этом — своеобразие русской революционности. Только нереальное обладает шансом превратиться в реальную силу.

Границы современного культурного пространства теперь уже принципиально отличаются от тех, которыми традиционно определялось место России. Прогнозировать облик будущего культурного универсума занятие не для историка. Историк и философ-утопист традиционно выступают в роли противоположностей и одновременно зеркальных отражений друг друга. В настоящее время в России не сложился облик будущего, и поэтому столь туманно и неопределенно выглядит прошлое, но одновременно неопределенность прошлого и будущего — естественный результат того, что настоящее не отлилось еще в законченные формы и постоянно меняет свое лицо.

Для того, кто будет описывать нашу современность из далекого будущего, она будет выглядеть необычайно интересной. Для современника же это напряженная смесь трагических опасений и надежд.

Текст подготовлен к печати при участии М. Ю. Лотмана и Л. Н. Киселевой. Знамя, 9, 1997 г

Д. И. Писарев

Европа тоже имеет будущее, и очень светлое. Нам еще нужно пройти большое пространство, чтобы стать на то место, на котором стоит теперь европейская жизнь. И мы должны идти по тому же пути развития, только стараясь избегать ошибок, в которые впадали европейские народы вследствие ложного понимания прогресса...

Мы очень желаем, чтоб Европа без всяких жертв и потрясений шла теперь неуклонно и быстро к самому идеальному совершенству; но — мы не смеем надеяться, чтоб это совершилось так легко и весело. Мы еще более желаем, чтобы Россия достигла хоть того, что теперь есть хорошего в Западной Европе, и при этом убереглась от всех ее заблуждений, отвергла все, что было вредного и губительного в европейской истории: но мы не смеем утверждать, что это так именно и будет... Нам кажется, что совершенно логического, правильного, прямолинейного движения не может совершать ни один народ при том направлении истории человечества, с которым она является перед нами с тех пор, как мы ее только знаем... Ошибки, уклонения, перерывы необходимы. Уклонения эти обусловливаются тем, что история делается и всегда делалась — не мыслителями и всеми людьми сообща, а некоторою лишь частью общества, далеко не удовлетворявшею требованиям высшей справедливости и разумности. Оттого-то всегда и у всех народов прогресс имел характер частный, а не всеобщий. Делались улучшения в пользу то одной, то другой части общества; но часто эти улучшения отражались весьма невыгодно на состоянии нескольких других частей. Эти, в свою очередь, искали улучшений для себя, и опять на счет кого-нибудь другого. Расширяясь мало-помалу, круг, захваченный благодеяниями прогресса, задел наконец в Западной Европе и окраину народа — тех мещан, которых... так не любят наши *широкие натуры.* Но что же мы видим? Лишь только мещане почуяли на себе благодать прогресса, они постарались прибрать ее к рукам и не пускать дальше в народ. И до сих пор массе рабочего сословия во всех странах Европы приходится поплачиваться, например, за прогрессы фабричного производства, столь приятные для *мещан.* Стало быть, теперь вся история только в том, что актеры переменились; а пьеса разыгрывается все та же. Прежде городские общины боролись с феодалами, стараясь получить свою долю в благах, которые человечество, в своем прогрессивном движении, завоевывает у природы. Города отчасти успели в этом стремлении; но только отчасти, потому что в правах, им наконец уступленных, только очень ничтожная доля взята была действительно от феодалов; значительную же часть этих прав приобрели мещане от народа, который и без того уже был очень скуден. И вышло то, что прежде феодалы налегали на мещан и на поселян: те-

перь же мещане освободились и сами стали налегать на поселян, не избавив их и от феодалов. И вышло, что рабочий народ остался под двумя гнетами: и старого феодализма, еще живущего в разных формах и под разными именами во всей Западной Европе, и мещанского сословия, захватившего в свои руки всю промышленную область. И теперь в рабочих классах накипает новое неудовольствие, глухо готовится новая борьба, в которой могут повториться все явления прежней... Спасут ли Европу от этой борьбы гласность, образованность и прочие блага... за это едва ли кто может поручиться... Как будто можно для фабричных работников считать прочными и существенными те уступки, какие им делаются хозяевами и вообще — капиталистами, лордами, баронами и т.д.!.. Милостыней не устраивается быт человека; тем, что дано из милости, не определяются ни гражданские права, ни материальное положение. Если капиталисты и лорды и сделают уступку работникам и фермерам, так или такую, которая им самим ничего не стоит, или такую, которая им даже выгодна... Но как скоро от прав работника и фермера страдают выгоды этих почтенных господ, — все права ставятся ни во что и будут ставиться до тех пор, пока сила и власть общественная будет в их руках... И пролетарий понимает свое положение гораздо лучше, нежели многие прекраснодушные ученые, надеющиеся на великодушие старших братьев в отношении к меньшим... Пройдет еще несколько времени, и меньшие братья поймут его еще лучше. Горький опыт научает понимать многие практические истины, как бы ни был человек идеален...

А что ни гласность, ни образованность, ни общественное мнение в Западной Европе не гарантируют спокойствие и довольство пролетария, — на это нам не нужно выискивать доказательств...

Да, счастье наше, что мы позднее других народов вступили на поприще исторической жизни. Присматриваясь к ходу развития народов Западной Европы и представляя себе то, до чего она теперь дошла мы можем питать себя лестною надеждою, что наш путь будет лучше. Что и мы должны пройти тем же путем, — это несомненно и даже нисколько не прискорбно для нас... Что и мы на пути своего будущего развития не совершенно избегнем ошибок и уклонений, — в этом тоже сомневаться нечего. Но все-таки наш *путь* облегчен, все-таки наше гражданское развитие может несколько скорее перейти те фазисы, которые так медленно переходило оно в Западной Европе. А главное — мы можем и должны идти решительнее и тверже, потому что уже вооружены опытом и знанием... Только нужно, чтобы это знание было действительно знанием, а не самообольщением, вроде наивных восторгов нашей безыменной гласностью и обличительной литературой... Обольщаться своими успехами и приписывать себе излишнее значение всегда вредно уже и потому, что от этого является некоторый позыв почить на лаврах, умиленно улыбаясь... Наклонность к этому всегда замечается у новичков в деле и у людей, от природы одаренных несколько маниловским складом характера.

Печатается по изданию: Добролюбов Н. А. Собр. соч. Т. 5. Стр. 458—460, 470—471.

* * *

Теперь, кажется, спор между славянофилами и западниками о значении Петра в истории нашего просвещения, оставаясь нерешенным, затих и заглох, потому что самые литературные партии, красовавшиеся под этими двумя фирмами, успели выродиться и преобразиться. Теперь уже никто серьезно не советует возвратиться к временам боярства, и вследствие этого уже никто серьезно не полемизирует с боярским элементом. Слышатся кое-где фразы о народности, почве; эпитет русский ни к селу ни к городу привязывается к словам: жизнь, мысль, ум, развитие; но те господа, которые сочиняют подобные фразы и употребляют всуе многознаменательный эпитет, сами как-то не верят тому, что говорят, и на самом деле придают своим словам очень мало значения. Фразы и вывески год от году теряют свою обаятельную прелесть: прежде достаточно было сказать: «матушка Русь православная», или заговорить о народной подоплеке, или противопоставить «русскую цельность духа» европейскому рационализму, для того чтобы прослыть не только патриотом, но даже опасным человеком. Теперь уже не то. Теперь вы можете кричать на всех перекрестках, что вы прогрессист, либерал, демократ, и вам немногие поверят на слово. И вас немногие будут слушать или читать, если под звучными вашими словами нет оригинальных мыслей, если под вашими фразами не кроются глубоко продуманные убеждения. Наши теперешние литературные партии теперь не выкидывают ярких флагов, не тащат насильно читателей ни на восток, ни на запад, не стараются прыгнуть ни в XVI столетие, ни в XXII-е; они живут во времени и в пространстве, они следят за жизнью и комментируют одни и те же явления и смотрят на них или по крайней мере стараются смотреть на них не с китайской,

не с французской, не английской, а просто с человеческой, с своей личной точки зрения...

...Когда западники спорили с славянофилами о реформе Петра, тогда первые доказывали, что она была в высшей степени полезна, а вторые утверждали, что она извратила русскую жизнь и нанесла к нам целые груды иноземной лжи. Западники говорили, что с реформы Петра начинается история России, а что предыдущие столетия не что иное, как печальное и мрачное введение; славянофилы божились, напротив того, что с Петра начинается вавилонское пленение русской мысли, египетская работа, заданная нам Западом. Мне кажется, нельзя согласиться ни с западниками, ни с славянофилами. Западников можно было озадачить одним очень простым вопросом: в чем же вы, господа, можно у них спросить, видите проявление исторической жизни в России после Петра? Какое же существенное различие между Россиею Алексея Михайловича и Россиею Екатерины I? В чем изменилась судьба народа? И какое дело народу до того, что в Петербурге ученые немцы собирают монстры и раритеты, что приказы переименованы в коллегии и что шведский король разбит под Полтавою? Обращаясь к славянофилам, можно сказать: помилуйте, господа, о чем вы горюете? Если иноземная ложь действительно подавила нашу народную правду, то, значит, эта ложь хоть и ложь, а все-таки была сильнее хваленой вашей правды. Если эта победа лжи над правдою есть явление временное, происходящее от временного ослабления, этой правды, тогда ждите ее усиления и не вините Петра в том, что он будто бы задавил это живое начало. Да и что за правда? Где она? В какой это прелюбезной черте старорусской жизни вы ее видите? В боярщине, в унижении женщины, в холопстве, в батогах, и постничестве и юродстве? Если это правда, то во всяком случае правда относительная. Иному она нравится, а иному и даром не нужна. Расходясь с западниками и славянофилами, я в то же время схожусь и с теми и с другими на некоторых существенно важных пунктах. С западниками я разделяю их стремление к европейской жизни, с славянофилами — их отвращение против цивилизаторов... Европейская жизнь хороша, спору нет, — не хорошо только то, что мы до сих пор созерцаем ее в заманчивой, но отдаленной перспективе. Любя европейскую жизнь, мы не должны и не можем обольщаться тою бледною пародиею на европейские нравы, которая разыгрывается высшими слоями нашего общества со времен Петра; мы должны помнить, что ничто не вредит истинному прогрессу так сильно, как сладенький оптимизм, принимающий

декорации за живую действительность, удовлетворяющийся фразами и жестами, питающийся дешевыми наделами и не решающийся называть вещи их настоящими именами...

С славянофилами мы сходимся, как я уже заметил, в их отвращении к цивилизаторам, насильно благодетельствующими человечеству. Мы бы желали, чтобы народ развивался сам по себе, чтобы он собственным ощущением сознавал свои потребности и собственным умом приискал средства для их удовлетворения. Мы в этом случае не восстаем против подражательности, если только народ собственным процессом мысли доходит до сознания необходимости позаимствоваться у соседей тем или другим изобретением или учреждением. Мы не желаем только, чтобы над жизнью народа проделывали те или другие фокусы: если бы теперь в России жили два человека, из которых один захотел бы силою вводить заключение женщины в терема, а другой вздумал бы силою же вводить гражданские браки, то меня прежде всего возмутило бы не направление той или другой реформы, а ее насильственность, т. е. способ ее проведения в жизнь... Мы не думаем, чтобы мыслящий историк мог в истории московского государства до Петра подметить какие-нибудь симптомы народной жизни, мы не думаем, чтобы он нашел в ней что-нибудь, кроме жалкого, подавленного прозябания. Мы не думаем, чтобы мыслящий гражданин России мог смотреть на прошедшее своей родины без горести и без отвращения; нам не на что оглядываться, нам в прошедшем гордиться нечем; мы молоды как народ, и если счастье дастся нам в руки, так не иначе как в будущем, впереди, в неизвестной, заманчивой, голубой дали. Следовательно, славянофильское отрицание действий Петра во имя допетровского порядка вещей оказывается несостоятельным... Если Петр действительно опрокинул что-нибудь, то он опрокинул только то, что было слабо и гнило, только то, что повалилось бы само собою.

Мы видим таким образом, что и славянофилы и западники преувеличивают значение деятельности Петра; одни видят в нем исказителя народной жизни, другие — какого-то Сампсона, разрушившего стену, отделявшую Россию от Европы... Деятельность Петра вовсе не так плодотворна историческими последствиями, как это кажется его восторженным поклонникам и ожесточенным врагам. Жизнь тех семидесяти миллионов, которые называются общим именем русского народа, вовсе не изменилась бы в своих отправлениях, если бы, например, Шакловитому удалось убить молодого Петра...

Решившись создать русскую цивилизацию, решившись превратить в европейцев те миллионы своих подданных, которые еще не обнаруживали ни малейшего желания и не чувствовали ни малейшей потребности изменить свой стародавний быт, Петр, очевидно, вступил в борьбу уже не с единичною волею, и даже не с массою единичных воль, а просто с стихийною силою; с природою, с физическими законами вещества. Переделать целое поколение своих современников и устранить влияние этого поколения на подрастающую молодежь значило создать для целой обширной страны новую, искусственную атмосферу жизни. Выполнить такого рода задачу было так же невозможно, как, например, изменить в России климат, или поворотить назад все течение Волги, или сровнять с землею Уральский хребет...

Цивилизаторские попытки Петра прошли мимо русского народа; ни одна из них не прохватила вглубь, потому что ни одна из них не была вызвана живою потребностью самого народа...

Мужику было не до политики и не до Петра, когда ему надо было сегодня пахать, завтра доить, послезавтра сеять и во все это время ладить то с барином, то с бурмистром, то с каким-нибудь приказным, то с своею собственною горемычною семьею. Мужику показались бы барскими затеями и прихотями все прогрессивные распоряжения Петра, но, к счастью, или к несчастью, мужик об них не знал и решительно не интересовался ими; чтобы дать мужику возможность интересоваться распоряжениями правительства, надо было хоть немного облегчить тот страшный гнет материальных забот, лишений и стеснений, который обременяет собою низшее сословие даже в самых образованных государствах Европы и который в странах, еще не успевших освободиться от рабства или от крепостного права, парализирует в низшем сословии всякую самодеятельность мысли, всякую энергию воли и поступков, всякое решительное стремление к лучшему порядку вещей. Надо было стряхнуть с русского мужика его отчаянную апатию — эту вынужденную апатию безнадежности, которая так неминуемо и неизбежно вытекала из безвыходности положения. Стряхнуть эту роковую апатию, — которая многие совершенно ошибочно принимают за физиологическую черту русского народного характера, — мог только или сам народ, или такой смелый преобразователь, который, находясь в положении Петра I, решился бы коснуться основных сторон гражданского и экономического быта нашего простонародья...

Великие люди, реформировавшие жизнь простых смертных с высоты своего умственного или какого-либо другого величия, по нашему крайнему разумению, кажутся нам все в равной мере достойными неодобрения; одни из этих великих людей были очень умны, другие — замечательно бестолковы, но это обстоятельство нисколько не уменьшает их родового сходства; они все насиловали природу человека, они все вели связанных людей к какой-нибудь мечтательной цели, они все играли людьми, как шашками; следовательно, ни один из них не уважал человеческой личности, следовательно, ни один из них не окажется невиновным перед судом истории; все поголовно могут быть названы врагами человечества; но там, где виноваты все, там никто не виноват в отдельности; порок целого типа не может быть поставлен в вину неделимому...

Все что сделал Петр, то оказалось бесплодным, потому что все это было делом его личной прихоти, все это было барскою фантазиею, все это вводилось и учреждалось помимо воли тех людей, для которых это все, по-видимому, предназначалось.

Печатается по изданию: Писарев Д. И. Соч. в 4-х т. Т. 2. Статьи 1862—1864. М., 1955. Стр. 57, 64—67, 69—70, 81—82.

П. Н. Савицкий

Евразийцы — это представители нового начала в мышлении и жизни, это группа деятелей, работающих на основе нового отношения к коренным, определяющим жизнь вопросам, отношения, вытекающего из всего, что пережито за последнее десятилетие над радикальным преобразованием господствовавших доселе мировоззрения и жизненного строя. В то же время евразийцы дают новое географическое и историческое понимание России и всего того мира, который они именуют российским, или «евразийским».

Имя их — «географического» происхождения. Дело в том, что в основном массиве земель Старого Света, где прежняя география различала два материка — «Европу» и «Азию» — они стали различать третий, срединный материк «Евразию», и от последнего обозначения получили свое имя.

По мнению евразийцев, в чисто географическом смысле понятие «Европы», как совокупности Европы, западной и восточной, бессодер-

жательно и нелепо. На Западе — в смысле географических очертаний богатейшее развитие побережий, истончение континента в полуострова, острова; на востоке — сплошной материковый массив, имеющий только разъединенные касанья к морским побережьям; орографически — на западе сложнейшее сочетание гор, холмов, низин; на востоке — огромная равнина, только на окраинах окаймленная горами; климатически — на западе приморский климат с относительно небольшим различием между зимой и летом; на востоке это различие выражено резко: жаркое лето, «ровая зима и т. д., и т. д. Можно сказать по праву: восточноевропейская, «беломорско-кавказская», как называют ее, евразийцы равнина по географической природе гораздо ближе к равнинам западно-сибирской и туркестанской, лежащим к востоку от нее, нежели к Западной Европе. Названные три равнины, вместе с возвышенностями, отделяющими их друг от друга (Уральские горы и так называемый «Арало-Иртышский» водораздел) и окаймляющими их с востока, юго-востока и юга (горы русского Дальнего Востока, Восточной Сибири, Средней Азии, Персии, Кавказа, Малой Азии) представляют собой особый мир, единый в себе и географически отличный как от стран, лежащих к западу, так и от стран, лежащих к юго-востоку и югу от него. И если к первым приурочить имя «Европы», а ко вторым — имя «Азии», то названному только что миру, как срединному и посредствующему будет приличествовать имя «Евразии»...

Необходимость различать в основном массиве земель Старого Света не два, как делалось доселе, но три материка — не есть какое-либо «открытие» евразийцев; оно вытекает из взглядов, ранее высказывавшихся географами, в особенности русскими (например. проф. В. И. Ламанским в работе 1892 г.). Евразийцы обострили формулировку, и вновь «виденному» материку нарекли имя, ранее прилагавшееся иногда ко всему основному массиву земель Старого Света, к старым «Европе» и «Азии» в их совокупности.

Россия занимает основное пространство земель «Евразии». Тот вывод, что земли ее не распадаются между двумя материками, но составляют скорее некоторый третий и самостоятельный материк, имеет не только географическое значение. Поскольку мы приписываем понятиям «Европы» и «Азии» также некоторое культурно-историческое содержание, мыслим как нечто конкретное, круг «европейских» и «азиатско-азийских» культур, обозначение «Евразии» приобретает значение сжатой культурно-исторической характеристики. Обозначение это указывает, что в культурное бытие России, в соизмеримых между собою долях, вошли элементы различнейших культур. Влияния *Юга, Востока и Запада*, перемежаясь, последовательно главенствовали в мире русской культуры. Юг в этих процессах явлен по преимуществу в образе *византийской* культуры: ее влияние на Россию было длительным и основоположным; как на эпоху особой напряженности этого влияния можно указать на период примерно с X по XIII в. Восток в данном случае выступает главным образом в облике *«степной»* цивилизации, обычно рассматриваемой в качестве одной из характерно «азиатских» («азийских», в указанном выше смысле). Пример монголо-татарской государственности (Чингисхана и его преемников), сумевшей овладеть и управиться на определенный ...исторический срок огромной частью Старого Света, несомненно сыграл большую и положительную роль в создании великой государственности русской. Широко влиял на Россию и бытовой уклад степного Востока. Это влияние было в особенности сильно с XIII по XV век. С конца этого последнего столетия пошло на прибыль влияние *европейской* культуры и достигло максимума начиная с XVII в. В категориях, не всегда достаточно тонкого, однако же. указывающего на реальную сущность, подразделения культур Старого Света на «европейские» и «азиатско-азийские» культура русская не принадлежит к числу ни одних, ни других. Она есть культура, сочетающая элементы одних и других, сводящая их к некоторому единству. И потому, с точки зрения указанного подразделения культур, квалификация русской культуры как «евразийской» — более выражает сущность явления, чем какая-либо иная. Из культур прошлого подлинно «евразийскими» были две из числа величайших и многостороннейших известных нам культур, а именно культура эллинистическая, сочетавшая в себе элементы эллинского «Запада» и древнего «Востока», и продолжавшая ее культура византийская, в смысле широкого восточно-средиземноморского культурного мира поздней античности и средневековья (области процветания обеих лежат точно к югу от основного исторического ядра русских областей). В высокой мере примечательна историческая связь, сопрягающая культуру русскую с культурой византийской. Третья великая «евразийская» культура вышла в определенной мере из исторического преемства двух предшествуюших.

«Евразийская», в географически-пространственных данных своего существования, русская культурная среда получила основы и как бы крепящий скелет исторической культуры от другой «евразийской»

культуры. Происшедшим же вслед затем, последовательным напластованьем на русской почве культурных слоев азиатско-азийского (влияние Востока!) и европейского (влияние Запада!) «евразийское» качество русской культуры было усилено и утверждено.

Определяя русскую культуру как «евразийскую», евразийцы выступают как *осознаватели русского культурного своеобразия*. В этом отношении они имеют еще больше предшественников, чем в своих чистогеографических определениях. Таковыми, в данном случае, нужно признать всех мыслителей славянофильского направления, в том числе Гоголя и Достоевского (как философов-публицистов). Евразийцы в целом ряде идей, являются продолжателями мощной традиции русского философского и историософского мышления. Ближайшим образом эта традиция восходит к 30—40-м годам XIX века, когда начали свою деятельность славянофилы. В более широком смысле к этой же традиции должен быть причислен ряд произведений старорусской письменности, наиболее древние из которых относятся к концу XV и началу XVI века. Когда падение Царьграда (1453 г.) обострило в русских сознание их роли как защитников Православия и продолжателей византийского культурного преемства, в России родились идеи, которые в некотором смысле могут почитаться предшественницами *славянофильских* и *евразийских*. Такие «пролагатели путей» евразийства, как Гоголь или Достоевский, но также иные славянофилы и примыкающие к ним, как Хомяков, Леонтьев и др., подавляют нынешних «евразийцев» масштабами исторических своих фигур. Но это не устраняет обстоятельства, что у них и евразийцев в ряде вопросов мысли те же, и что формулировка этих мыслей у евразийцев в некоторых отношениях точнее, чем была у их великих предшественников. Поскольку славянофилы упирали на «славянство» как на то начало, которым определяется культурно-историческое своеобразие России, они явно брались защищать трудно защитимые позиции. Между отдельными славянскими народами безусловно есть культурно-историческая и более всего языковая связь. Но как начало культурного своеобразия понятие славянства — во всяком случае в том его эмпирическом содержании, которое успело сложиться к настоящему времени — дает немного.

Творческое выявление культурного лица болгар и сербо-хорвато-словенцев принадлежит будущему. Поляки и чехи в культурном смысле относятся к западному «европейскому» миру, составляя одну из культурных областей последнего. Историческое своеобразие России явно не может определяться ни исключительно, ни даже преимущественно ее принадлежностью к «славянскому миру». Чувствуя это, славянофилы мысленно обращались к Византии. Но подчеркивая значение связей России с Византией, славянофильство не давало и не могло дать формулы, которая сколько-либо полно и соразмерно выразила бы характер русской культурно-исторической традиции и запечатлела «одноприродность» последней с культурным преемством византийским. «Евразийство» же в определенной степени то и другое выражает. Формула «евразийства» учитывает невозможность объяснить и определить прошлое, настоящее и будущее культурное своеобразие России преимущественным обращением к понятию «славянства»; она указывает как на источник такого своеобразия на сочетание в русской культуре «европейских» и «азиатско-азийских» элементов. Поскольку формула эта констатирует присутствие в русской культуре этих последних, она устанавливает связь русской культуры с широким и творческим в своей исторической роли миром культур «азиатско-азийских»; и эту связь выставляет как одну из сильных сторон русской культуры; и сопоставляет Россию с Византией, которая в том же смысле и так же обладала *«евразийской»* культурой...

Таково, в самом кратком определении, место «евразийцев» как осознавателей культурно-исторического своеобразия России. Но таким осознанием не ограничивается содержание их учения. Это осознание они обосновывают некоторой общей *концепцией культуры* и делают из этой концепции конкретные выводы для *истолкования ныне происходящего*. Сначала мы изложим указанную концепцию, затем перейдем к выводам, касающимся современности. И в одной и в другой области евразийцы чувствуют себя продолжателями идеологического дела названных выше русских мыслителей (славянофилов и примыкающих к ним).

Независимо от воззрений, высказанных в Германии (Шпенглер) и приблизительно одновременно с появлением этих последних, евразийцами был выставлен тезис отрицания «абсолютности» новейшей «европейской» (т. е. по обычной терминологии западноевропейской) культуры, ее качества быть «завершением» всего доселе протекавшего процесса культурной эволюции мира (до самого последнего времени утверждение именно такой «абсолютности» и такого качества «европейской» культуры крепко держалось, отчасти

же держится и сейчас в мозгу «европейцев»; это же утверждение слепо принималось на веру высшими кругами общества европеизованных народов и, в частности, большинством русской интеллигенции). Этому утверждению евразийцы противопоставили признание *относительности* многих, и в особенности идеологических и нравственных достижений, и установок «европейского» сознания. Евразийцы отметили, что европеец сплошь и рядом называет «диким» и «отсталым» не то, что по каким-либо *объективным* признакам может быть признано стоящим ниже его собственных достижений, но то, что просто не похоже на собственную его, «европейца», манеру видеть и действовать. Если можно объективно показать превосходство новейшей науки и техники в некоторых ее отраслях над всеми этого рода достижениями, существовавшими на протяжении обозримой мировой истории, то в вопросах *идеологии* и *нравственности* такое доказательство существенно невозможно. В свете внутреннего нравственного чувства и свободы философского убеждения, являющихся, согласно «евразийской» концепции, единственными критериями оценки, в области идеологической и нравственной многое новейшее западноевропейское может показаться и оказывается не только не выше, но, наоборот, *нижестоящим* в сравнении с соответствующими постижениями определенных «древних» или «диких» и «отсталых» народов. Евразийская концепция знаменует собою решительный отказ от культурно-исторического *«европоцентризма»*; отказ, проистекающий не из каких-либо эмоциональных переживаний, но из определенных научных и философских предпосылок. Одна из последних есть отрицание универсалистского восприятия культуры, которое господствует в новейших «европейских» понятиях... Именно это универсалистское восприятие побуждает европейцев огульно квалифицировать одни народы как «культурные», а другие — как «не культурные». Следует признать, что в культурной эволюции мира мы встречаемся с «культурными средами» или «культурами», одни из которых достигали большего, другие — меньшего. Но точно определить, чего достигла каждая культурная среда, возможно только при помощи *расчлененного по отраслям* рассмотрения культуры. Культурная среда, низко стоящая в одних отраслях культуры, может оказаться, и сплошь и рядом оказывается, высоко стоящей в отраслях других. Нет никакого сомнения, что древние жители острова Пасхи в Великом Океане «отставали» от современных англичан по весьма многим отраслям эмпирического знания и техники; это не помешало им в своей *скульптуре* проявить такую меру оригинальности и творчества, которая недоступна ваянию современной Англии. Московская Русь XVI — XVII вв. «отставала» от Западной Европы во множестве отраслей; это не воспрепятствовало созданию ею «самоначальной» эпохи художественного строительства, выработке своеобразных и примечательных типов «башенных» и «узорчатых» церквей, заставляющих признать, что в отношении художественного строительства Московская Русь того времени стояла «выше» большинства западноевропейских стран. И то же — относительно отдельных «эпох» в существовании одной и той же «культурной среды». Московская Русь XVI—XVII вв. породила, как сказано, «самоначальную» эпоху храмового строительства: но ее достижения в иконописи знаменовали явный упадок по сравнению с новгородскими и суздальскими достижениями XIV—XV веков. Мы приводили примеры из области изобразительного искусства как наиболее наглядные. Но если бы также в области познания внешней природы мы стали различать отрасли, скажем, «теоретического знания» и «живого видения», то оказалось бы, что «культурная среда» современной Европы, обнаружившая успехи по части «теоретического знания», означает в сравнении с многими другими культурами, упадок по части «живого видения»: «дикарь» или темный мужик тоньше и точнее воспринимает целый ряд явлений природы, чем ученейший современный «естествовед». Примеры можно было бы умножать до бесконечности; скажем более: вся совокупность фактов культуры является одним сплошным примером того, что только рассматривая культуру, *расчленение по отраслям*, мы можем приблизиться к сколь-либо полному познанию ее эволюции и характера. Такое рассмотрение имеет дело с тремя основными понятиями: «культурной среды», «эпохи» ее существования и «отрасли» культуры. Всякое рассмотрение приурочивается к определенной «культурной среде» и определенной «эпохе». Как мы проводим границы одной и другой, зависит от точки зрения и цели исследования. От них же зависит характер и степень дробности деления «культуры» на «отрасли». Важно подчеркнуть принципиальную необходимость деления, устраняющего *некритическое* рассмотрение культуры как *недифференцированной* совокупности. Дифференцированное рассмотрение культуры показывает, что нет народов огульно которых «европейцы» именуют «дикарями» в своих навыках, обычаях и зна-

ниях, обладают «культурой», по некоторым отраслям и с некоторых точек зрения стоящей «высоко».

Евразийцы примыкают к тем мыслителям, которые отрицают существование универсального «прогресса». Это определяется, между прочим, вышеизложенной концепцией «культуры». Если линия эволюции разно пролегает в разных отраслях, то не может быть и нет общего восходящего движения, нет постепенного неуклонного общего совершенствования: та или иная культурная среда и ряд их, совершенствуясь в одном и с одной точки зрения, нередко упадает в другом и с другой точки зрения. Это положение приложимо, в частности, к «европейской» культурной среде: свое научное и техническое «совершенство» она купила, с точки зрения евразийцев, идеологическим и более всего *религиозным* оскудением. Двусторонность ее достижений явственно выражена в ее отношении к *хозяйству*. В течение долгих веков истории Старого Света существовало некоторое *единое* соотношение между началом идеологически-нравственно-религиозным, с одной стороны, и началом экономическим — с другой; точнее, существовало некоторое идеологическое *подчинение* второго начала первому; именно проникнутость *религиозно-нравственным* моментом всего подхода к экономическим вопросам позволяет некоторым историкам экономических учений (например, старому, середины XIX в., немецко-вентерскому историку Каутцу, работы которого доныне не утратили некоторого значения, объединять в одну группу — в их отношении к экономическим проблемам — столь разные памятники, как некоторые литературные фрагменты Китая, иранское законодательство «Вендилада», Моисеево законодательство, произведения Платона, Ксенофонта, Аристотеля, средневековых западных богословов. Экономическая философия всех этих памятников есть, в известном смысле, философия «подчиненной экономики»; в них всех подчеркивается, как нечто необходимое и должное, связь удовлетворения наших экономических потребностей с общими началами нравственности и религии. Экономическая философия европейских «новых веков» противоположна этим воззрениям. Не всегда прямыми словами, но чаще основами мировоззрения, новая европейская экономическая философия утверждает круг экономических явлений как нечто самодовлеющее и самоценное, заключающее и исчерпывающее в себе цели человеческого существования. Было бы знаком духовной слепоты отрицать огромность тех чисто познавательных достижений, успехов в понимании и видении экономических явлений, которые осуществила и накопила новая политическая экономия. Но выступая в качестве эмпирической науки и действительно в определенной и большой степени являясь таковой, новая политическая экономия в целом ряде своих положений влияла на умы и эпохи как *метафизика*... Подобно тому, как экономические идеи древних законодателей, философов и богословов связаны с определенными метафизическими представлениями. Но если метафизика первых была философией «подчиненной экономики», метафизика вторых является философией *«воинствующего экономизма»*. Этот последний есть, в некотором смысле, идеологическая цена, которую заплатила новая Европа за количественно огромный экономический подъем, который она пережила в новые века и в особенности за последнее столетие. Есть нечто поучительное в картине, как на исходе средних и в течение новых веков древняя мудрость нравственного завета, исконная, сдерживавшая себялюбивые инстинкты человека словом увещания и обличения, философия «подчиненной экономики» рушится под напором новых идей нового времени, самонадеянно утверждающей себя теории и практики «воинствующего экономизма».

Исторический материализм есть наиболее законченное и резкое выражение последнего. Отнюдь не случайна наблюдающаяся в эмпирически-идеологической действительности связь философии «подчиненной экономики», с одной стороны, и «воинствующего экономизма» — с другой с определенным отношением к вопросам религии. Если философия «подчиненной экономии» всегда являлась и является придатком к тому или иному теистическому мировоззрению, то исторический материализм идеологически связан с атеизмом.

Ныне атеистическая сущность, скрывавшаяся в историческом материализме, сбросила с себя, как волк в сказке, прикрывавшую ее до поры до времени, для отвода глаз, овечью шкуру эмпирической науки: атеистическое мировоззрение свершает в России свое историческое торжество; государственная власть в руках атеистов и стала орудием атеистической проповеди. Не вдаваясь в рассмотрение вопроса об «исторической ответственности» за происшедшее в России и ни с кого не желая снимать этой ответственности, евразийцы в то же время понимают, что сущность, которая Россией в силу восприимчивости и возбужденности ее духовного бытия была воспринята и последовательно проведена в жизнь в своем истоке, духовном происхож-

дении *не есть сущность русская. Коммунистический шабаш наступил в России как завершение более чем двухсотлетнего периода «европеизации».* Признать, что духовная сущность государственно-господствующего в России коммунизма есть особым образом отраженная идеологическая сущность европейских «новых веков» — это значит сделать констатирование, эмпирически обоснованное в высокой мере (здесь нужно учесть: происхождение российского атеизма от идей европейского «просвещения»; занос социалистических идей в Россию с Запада; связь русской коммунистической «методологии» с идеями французских синдикалистов; значение и «культ» Маркса в коммунистической России). Но увидав идеологическую сущность европейских «новых веков» в подобном, доведенном до логического завершения виде, русские, не принявшие коммунизма и в то же время не утратившие способности мыслить последовательно, не могут вернуться к основам новейшей «европейской» идеологии.

Из опыта коммунистической революции вытекает для сознания евразийцев некоторая истина, одновременно старая и новая: здоровое социальное общежитие может быть основано только на неразрывной связи человека с Богом, религией; безрелигиозное общежитие, безрелигиозная государственность должны быть отвергнуты; это отвержение ничего не предрешает относительно конкретных конституционно-правовых форм; в качестве такой формы в представлении евразийцев может существовать безвредно в известных условиях, например, и «отделение церкви от государства». Но в существе опять-таки высоко знаменательно, что первое, быть может, в мировой истории правление последовательно-атеистической и превратившей атеизм в официальное исповедание коммунистической власти оказалось *«организованной мукой»*, по пророческому слову глубочайшего русского философа второй половины XIX века — Леонтьева, системой потрясения и разрушения «общего блага» (во имя которого якобы водворялась коммунистическая власть) и такого надругательства над человеческой личностью, что бледнеют все образы и бессильны все слова в изображении страшной, небывалой, кощунственно-зверской реальности. И повторяем, то обстоятельство, что владычество первой последовательно-атеистической власти оказалось владычеством звероподобных — отнюдь не случайно. Исторический материализм и дополняющий его атеизм снимают узду и лишают сдержки первоначально животные (и в том числе первоначально экономические, сводящиеся к грабительским) человеческие инстинкты. Основной определяющей силой социального бытия, в условиях идейного господства материализма и атеизма, оказывается ненависть, и приносит плоды ее достойные: *мучение всем*; а рано или поздно не может не принести и последнего плода: *мученья мучителям*.

Россия осуществила торжество исторического материализма и атеизма; но те закономерности, которые проявились на ходе ее революции, касаются далеко не ее одной. Культ первоначально экономического интереса и всяческой животной первоначальности обильным всходом пророс в сознании народов также и вне пределов России; также и вне пределов ее он не может являться основой длительного и благополучного общежития. Разрушительные силы, накопляющиеся в этих условиях, рано или поздно одолеют и здесь силу социального созидания. Проблему нужно ставить во всей ее глубине и ширине. Напору материалистических и атеистических воззрений нужно противопоставить идейную сущность, преисполненную драгоценного полновесного содержания... Здесь не может быть колебаний. С еще неслыханной прямотой и непреклонной решимостью на широчайшем фронте и везде необходимо начать и вести борьбу со всем, что хотя бы в малейшей степени связано с материализмом и атеизмом. Зло нужно прослеживать до корней; нужно в буквальном смысле *искоренять* его. Было бы поверхностной и бессильной попыткой бороться только с наиболее резкими проявлениями исторического материализма и атеизма и с одним коммунизмом. Проблема поставляется существеннее и глубже. Нужно объявить войну *«воинствующему экономизму»*, в чем бы и где бы он ни проявлялся. Во имя *религиозного* миросозерцания нужно собирать силы; с горячим чувством, ясной мыслью и полнотой понимания борствовать против специфического духа новой Европы. Поскольку эта последняя дошла до того исторического и идеологического предела, на котором находится ныне, с большим вероятием можно утверждать, что в какой-то срок будущего произойдет одно из двух: или культурная среда новой Европы погибнет и рассеется, как дым, в мучительно-трагических потрясениях, или та «критическая», по терминологии сенсимонистов эпоха, которая началась в Западной Европе с исходом средних веков, должна прийти к концу и смениться эпохой «органической», «эпохой веры». Нельзя сверх известной меры попирать безнаказанно древнюю мудрость, ибо в ней правда; не на основе возведения в высший принцип первоначально себялюбивых человеческих инстинктов, преподанного в философии

«воинствующего экономизма», но на основе просветленного религиозным чувством обуздания и сдерживания этих инстинктов достижима высшая осуществимая на земле мера «общего блага». Общество, которое поддастся исключительной заботе о земных благах, рано или поздно лишится и их таков страшный урок, просвечивающий из опыта русской революции.

Евразийцы пытаются до конца и всецело уяснить и осознать этот опыт; вывести из него все поучения, которые из него вытекают; и быть в этом деле бесстрашными в отличие от тех, кто в смятении и робости отшатнулся от звериного образа коммунизма, но не может отказаться от того, что составляет основу или корень коммунизма, кто взявшись за плуг, глядит вспять, кто новое вино пытается влить в меха старые, кто, увидав новую истину отвратности коммунизма, не в силах отречься от старой мерзости «воинствующего экономизма», в какие бы формы ни облекался последний.

Личной веры недостаточно. Верующая личность должна быть *соборна.*

Евразийцы — православные люди. И Православная Церковь есть тот светильник, который им светит: к Ней, к Ее Дарам и Ее Благодати зовут они своих соотечественников: и не смущает их страшная смута, по наущению атеистов и богоборцев поднявшаяся в недрах Православной Церкви Российской. Верят они, что хватит духовных сил и что боренье ведет к просветленью.

Православная Церковь есть осуществление высшей свободы; ее начало — *согласие*; в противоположность началу власти, господствующему в отделившиейся от Нее Римской Церкви. И кажется евразийцам: в суровых делах мирских не обойтись без суровой власти; но в делах духовно-церковных — только благодатная свобода и согласие суть благие руководители. «Европа» же в некоторых своих частях, в делах мирских разрушает действенность власти, и в делах церковных вводит тираническую власть...

Церковь Православная долгие века светила только тем народам, которые остались Ей верны; светила истинами своего вероучения и подвигами своих подвижников. Ныне, быть может, наступают иные сроки: современная Церковь Православная, продолжая преемство древней Церкви Восточной, получила от нее как основное начало своего бытия полную непредвзятость в подходе к формам экономического быта (столь противоположную приемам Западной Церкви, долгие века боровшейся, например, против взимания заемного процента) и к достижениям человеческой мысли. И потому, быть может, именно Церковь Православная в наибольшей мере призвана в рамках новой религиозной эпохи осенить своим покровом достижения новейшей хозяйственной техники и науки, очистив их от идеологических «надстроек» «воинствующего экономизма», материализма и атеизма; как в свое время, в эпоху Константина, Феодосиев, Юстиниана, древняя Церковь Восточная умела осенять, в рамках подлинной и вдохновенной «эпохи веры», весьма сложный и развитой экономический быт и значительную свободу богословски философствующего мышления. В современной хозяйственной жизни и эмпирической науке, каково бы ни было их развитие, нет ничего, что исключало бы возможность их существования и процветания в недрах новой «эпохи веры». Сочетание современной техники и науки с идеологией «воинствующего экономизма» и атеизма вовсе не обязательно и не неизбежно.

С религиозной точки зрения, хозяйственная техника, каковы бы ни были пределы ее возможностей, есть средство к осуществлению Завета, вложенного Творцом в создание человеческого рода: «и да владычествуют они над рыбами морскими и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею...». Эмпирическая же наука, с религиозной точки зрения, есть раскрытие картины Божьего мира, по мере успехов знания все более совершенное и полное и все ясней обнаруживающее Премудрость Творца...

Евразийство есть не только система историософских или иных теоретических учений. Оно стремится сочетать мысль с действием; и в своем пределе приводит к утверждению, наряду с системой теоретических воззрений, определенной методологии действия. Основная проблема, которая в этом отношении стоит перед евразийством, есть проблема сочетания религиозного отношения к жизни и миру с величайшей, эмпирически обоснованной *практичностью*. Постановка этой проблемы обоснована всем характером евразийства. Евразийцы суть одновременно: отстаиватели религиозного начала и последовательные эмпирики. Из фактов рождается их идеология; своей характеристикой российского мира как «евразийского» они как бы прилегают всем телом к каждой пяди родной земли, к каждому отрезку истории этого мира. Но недостаточно понимать факты, ими необходимо управлять в пластическом процессе истории. Поскольку люди, ощущающие мир религиозно, подходят к этой задаче, перед ними во всей своей обна-

женно-наглядной и в то же время мистически-потрясающей реальности встает *проблема зла*. Евразийцы в предельной степени ощущают реальность зла в мире — в себе, в других, в частной и социальной жизни, но ...юнее всего утописты. И в сознании греховной поврежденности и проистекающего отсюда эмпирического несовершенства человеческой природы, они ни в коем случае не согласны строить свои расчеты на посылке «доброты» человеческой природы. И раз это так, задача действия «в миру» встает как задача трагическая — ибо «мир во зле лежит». Трагизм этой задачи неизбывен; и единственно, к чему стремятся евразийцы, это — в ладе своих мыслей и действий быть на высоте этого трагизма. И твердое философское убеждение, и мы сказали бы сама природа русского исторического и национального характера, в котором соучаствуют евразийцы, исключает возможность сентиментального отношения к этой задаче. Сознание греховности мира не только не исключает, но требует смелости в эмпирических решениях. Никакая цель не оправдывает средства. И грех всегда остается грехом. Но действуя «в миру», нельзя его устрашиться. И бывают случаи, когда нужно брать на себя его бремя: ибо бездейственная «святость» была бы еще большим грехом...

В практической области для евразийцев снята самая проблема «правых» и «левых» политических и социальных решений. Это подразделение неотразимо значимо для тех, кто даже в своих конечных целях держится единственно за ограниченные реальности человеческого существования, кто весь с головой ушел в понятия и факты политического и хозяйственного прикладничества. Кто так относится к этим вопросам, для того и нет иных ценностей, кроме конкретных политических и социальных решений, «левых» или «правых», по принадлежности; и за каждое такое решение каждый такой человек должен стоять неуклонно и «с остервенением», ибо вне таких решений для него нет никаких ценностей, и от него самого как величины духовной ничего не остается. И если раз принятое политическое и экономическое направление окажется не отвечающим требованиям жизни и не практичным, то последовательный человек все-таки будет за него держаться, ибо это направление — уже он сам. Не таково отношение к практическим решениям евразийца. Для него существенен религиозный упор, который обретается вне сферы политической и экономической эмпирики. Поскольку решения этой последней сферы допускают религиозную оценку, хорошим может быть в отдельных случаях и «правое» и «левое» решение, так же, как и плохим, может быть и то, и другое... Большое же число прикладнических решений безразлично, с точки зрения религиозной. Понимая всю важность политического и хозяйственного прикладничества и в то же время не в нем полагая верховные ценности, евразийцы могут отнестись ко всей религиозно безразличной сфере прикладничества с непредубежденностью и свободой, недоступною для людей иного мировоззрения. В практических решениях требования жизни — вне всякой предубежденности — являются для евразийца руководящим началом. И потому в одних решениях евразиец может быть радикальнее самых радикальных, будучи в других консервативнее самых консервативных. Евразийцу органически присуще *историческое восприятие*: и неотъемлемой частью его мировоззрения является чувство продолжения исторической традиции. Но это чувство не перерождается в шаблон. Никакой шаблон не связывает евразийца: и одно лишь *существо* дела при полном понимании исторической природы явлений просвечивает ему из глубины каждой проблемы...

Нынешняя русская действительность, более чем какая-либо другая, требует такого отношения «по существу». Отношение евразийцев к духовному началу революции выражено в предыдущем. Но в своем материально-эмпирическом облике, в созданном ею соотношении политической силы отдельных групп, в новом имущественном распределении она должна в значительной своей части рассматриваться как неустранимый «геологический» факт. Признать это вынуждает чувство реальности и элементарное государственное чутье. Из всех действенных групп «нереволюционного» духа евразийцы, быть может, дальше всех могут пойти по пути радикального и объемлющего *признания факта*. Факты политического влияния и имущественного распределения, которых в данном случае касается дело, не имеют для евразийцев первостепенного самоначального значения, являясь для них ценностями вторичными. Это облегчает для евразийцев задачу признания факта. Но факт во многих случаях исходит из мерзости и преступления. В этом тяжесть проблемы. Но раз мерзости и преступлению дано было, по Воле Божьей, превратиться в объективный исторический факт, нужно считать, что признание этого факта не противоречит Воле Божьей. Какая-то мера прямого *фактопоклонства* лежит в эмпирических необходимостях эпох, которым предстоит найти *выход из революции*. В плане религиозном эту необходимость фактопоклон-

ства можно приравнять искушению, через которое надлежит пройти, не соблазнившись: воздать кесарево кесарю (т. е. учесть все эмпирические политико-хозяйственные требования эпохи), не отдав и не повредив Божьего. С точки зрения евразийцев, задача заключается в том, чтобы мерзость и преступление искупить и преобразить созданием новой религиозной эпохи, которая греховное, темное и страшное переплавила бы в источающее свет. А это возможно не в порядке диалектического раскрытия истории, которая механически, «по-марксистски», превращала бы все «злое» в «доброе», а в процессе внутреннего накопления нравственной силы, для которой даже и необходимость фактопоклонства не была бы одолевающим соблазном.

Савицкий П. Н. Евразийство // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. Наука, 1993. Стр. 100—113.

В. С. Степин

ЗАПАДУ СТОИЛО БЫ НЕМНОГО ПОДАТЬСЯ НА ВОСТОК

Как известно, предпосылки рационализма, доминирующего в новоевропейской культуре, формировались еще в античную эпоху.

Когда Сократ ставил вопрос: «Как в жизни и поступках быть добродетельным?», то его ответ был примерно таков: сначала надо понять, что такое добродетель, а затем совершать поступки, опираясь на это понимание. Это значит, что рациональное постижение мира выступает условием правильных действий и поступков и условием добродетельной жизни. Эта идея была своеобразной доминирующей программой последующего развития новоевропейской мысли. Она развивается и в гегелевском рационализме, и в проектном мышлении, ярко выраженном в марксизме, мышлении, согласно которому можно и должно строить жизнь по некоему проекту, преобразуя социальные объекты и даже управляя развитием личности, на основе знания законов социального развития. Все эти идеи органично вписаны в рамки культурной традиции, которая породила современную техногенную цивилизацию, ее позитивные достижения и ее негативные результаты (современные глобальные кризисы).

На Востоке существовала иная традиция в понимании рацио и деятельности. Здесь господствовал идеал минимального вмешательства в протекание природных и социальных процессов (китайский принцип «у-вэй»), здесь было развито понимание «дао» как единства истины и нравственности и т. п. Я не хочу сказать, что в переходе к древневосточному мировоззрению лежит путь к спасению человечества. Я хочу сказать, что сейчас время великого поиска, время соприкосновения разных философий, культур, начало их диалога.

Кстати, внутри современной западной культуры формируются новые мировоззренческие образы, во многом резонирующие с философскими идеями Востока, хотя они связаны с иной традицией.

Долгое время научная рациональность и стратегия технологической деятельности, составляющие доминанту западной цивилизации, противостояли восточному типу мышления и действия. Но во второй половине нашего столетия в недрах техногенной культуры стали активно формироваться новые мировоззренческие образы, которые неожиданно стали перекликаться с идеями Востока, хотя и возникали в русле иной культурной традиции. Речь идет о современных представлениях научной картины мира и менталитетах, формируемых практикой освоения сложных, исторически развивающихся систем.

Прежде всего следует сказать о тех принципиально новых идеях современной научной картины мира, которые касаются представлений о природе и взаимодействии с ней человека. Эти идеи уже не вписываются в традиционное для техногенного подхода понимание природы как неорганического мира, безразличного к человеку, отношение к природе как к «мертвому механизму», с которым можно экспериментировать и который можно осваивать по частям, преобразовывая его и подчиняя человеку.

В современной науке сформировалось новое видение природной среды, в которой протекает жизнедеятельность людей. Природа начинает рассматриваться не как конгломерат качественно специфических объектов и даже не как механическая система, но как целостный живой организм, преобразование которого человеком может проходить лишь в определенных границах. Нарушение этих границ приводит к изменению системы, ее переход в качественно иное состояние, могущее вызвать необратимое упрощение системы, исчезновение многих биогеоценозов и гибель человечества.

Вплоть до середины XX столетия, такое «организмическое» понимание окружающей человека природы воспринималось бы как своеобразный атавизм, возврат к полумифологическому сознанию, не

согласующемуся с научными идеями и принципами. Но после того, как сформировались и вошли в научную картину мира представления о живой природе как сложном взаимодействии экосистем, после становления и развития идей В. И. Вернадского о биосфере как целостной системе жизни, взаимодействующей с неорганической оболочкой Земли, после развития современной экологии, это новое понимание непосредственной сферы человеческой жизнедеятельности как организма, а не как механической системы, стало научным принципом, обоснованным многочисленными конкретными теориями и фактами.

Новое понимание природы стимулировало поиск и новых идеалов человеческого отношения к природе, которые претендуют на то, чтобы стать духовным основанием для решения современных глобальных проблем. Активно разрабатываются идеи так называемой «углубленной экологии», которая порывает с антропоцентризмом и рассматривает человека не как властелина природы и центр мироздания, а в качестве существа, включенного в многообразие жизни как неотъемлемую часть живого, соотносящуюся с другими его частями не на основе конкуренции и господства, а на основе сотрудничества и взаимности (Э. Ласло, Ф. Капра, Б. Калликотт, О. Леопольд и др.).

С этих позиций предлагаются различные варианты новой этики, которая должна, наряду с нормами общественного поведения, регулирующими отношения между людьми, включать «этику в экологическом смысле» (биосферную этику), ограничивающую свободу действия человека в его борьбе за существование. Новая этика, по замыслу ее сторонников (О. Леопольд, Р. Атфилд, Л. Уайт, Э. Ласло, Б. Калликотт и др.), должна регулировать взаимоотношения человека с Землей, с животными и растениями, формируя убеждение в индивидуальной ответственности за здоровье Земли. Эти этические концепции во многом перекликаются с известными идеями А. Швейцера о благоговении перед жизнью. Но в принципе они идут дальше. Как пишет Б. Калликотт, «лично я не особенно восторгаюсь моральной теорией Швейцера — главным образом по той причине, что она ограничивает круг морально значимых объектов индивидуальными сущностями, не беря во внимание объекты коллективной природы: популяции, виды, биоценозы и всю глобальную экосистему в целом.

Параллельно развитию нового этического взгляда на мир выдвигаются программы реформации традиционных религий и выработки такого миросозерцания, в рамках которого нашел бы свою реализацию идеал ответственности человека перед природой, неразрывной связи с ней, понимание деятельности человека не как противостоящей природе, а как ее естественного развития.

Весьма показательно, что все эти новые мировоззренческие идеи, возникшие в западной культуре второй половины XX в. и опирающиеся на современные научные представления об окружающей человека природной среде, перекликаются с мировоззренческими установками восточных культур, а также с философией русского космизма.

Представления о мире как едином организме, все части которого влияют друг на друга, можно обнаружить практически во всех традиционных космологиях Востока. В этих культурах полагался идеал внутреннего единства и гармонии человека и природы, это единство выражал принцип даосизма и конфуцианства «одно во всем и все в одном» и буддистское учение о дхарме, где все элементы дхармы полагались равносильными и связанными между собой. Мир не воспринимался здесь как дуально разделенный на природный и человеческий мир, а рассматривался как целостный организм, части которого находятся в своеобразной резонансной связи между собой. «Все пронизывает единый путь — дао, все связано между собой. Жизнь едина и стремление каждой ее части должно совпадать со стремлением целого».

Человек, включенный в мир, должен ощутить мировой ритм, привести свой разум в соответствие с «небесным ритмом» и тогда он сможет постичь природу вещей и услышать «музыку человечества».

Сама идея ритмов мира, их воздействия друг на друга, включая и ритмы человеческой жизнедеятельности, для европейского ума долгое время представлялась не имеющей серьезной опоры в научных фактах, казалась чем-то мистическим и рационально невыразимым. Однако, в современной научной картине мира, ассимилирующей достижения синергетики, формируются новые понимания о взаимодействии частей целого и о согласованности их изменений. Выясняется, что в сложных исторически развивающихся системах особую роль начинают играть несиловые взаимодействия, основанные на кооперативных эффектах.

Для открытых, самоорганизующихся систем такие взаимодействия выступают конституирующим фактором. Именно благодаря им система способна переходить от одного состояния самоорганизации к другому, порождая новые структуры в процессе своей эволюции.

Кооперативные свойства прослеживаются в самых различных саморегулирующихся системах, состоящих из очень большого числа элементов и подсистем. Их можно обнаружить, например, в поведении плазмы, в когерентных излучениях лазеров, в морфогенезе и динамике популяций, в экономических процессах рыночного саморегулирования.

Например, при определенных критических порогах энергетической накачки лазера возникает эффект испускания световой волны атомами: они действуют строго коррелятивным образом, каждый атом испускает чисто синусоидальную волну как бы согласуясь с поведением другого излучающего атома, т. е. возникает эффект самоорганизации.

Сходные эффекты можно наблюдать в явлениях эмбрионального деления клеток, когда каждая клетка, находящаяся в ткани, получает информацию о своем положении от окружающих клеток и таким образом происходит их взаимосогласованная дифференциация. «В экспериментах, проведенных на эмбрионах, клетка центральной части тела после пересадки в головной отдел развивалась в глаз. Эти эксперименты показали, что клетки не располагают информацией о своем последующем развитии с самого начала (например, через ДНК), а извлекают ее из своего положения в клеточной ткани».

Синергетика обобщает подобные ситуации кооперативных эффектов, полагая их фундаментальными для сложных самоорганизующихся систем. «Резонанс» функционирования частей в таких системах и наличие кооперативных эффектов рассматривается в качестве одного из важнейших проявлений самоорганизации. Но тогда необходимо иначе понимать и деятельность, связанную с формированием новых структур и состояний сложных развивающихся систем. Стратегии деятельности должны учитывать, что вследствие кооперативных эффектов система может порождать новые структуры при минимальном внешнем воздействии, особенно если она находится в состоянии неустойчивости.

Нетрудно увидеть в этой стратегии переклички с принципом «у-вэй», а также с идеалом ненасильственных действий, развитым в индийской культурной традиции. Наконец, можно констатировать, что ситуации освоения в познании и практике сложных развивающихся систем по-новому ставит проблему демаркации между истиной и нравственностью, целерациональным и интуитивным действием, которые резко различали западную и восточную культурные традиции.

Известный исследователь древнекитайской науки и культуры Дж.Ниддам справедливо отмечал, что научная революция в Европе окончательно обособила научную истину от современности, отчего мир стал более опасным, тогда как в восточных учениях такого обособления никогда не было. Но эта противоположность выглядит иначе в связи с новыми тенденциями в научном познании и технологической деятельности, объектами которых становятся исторически развивающиеся, человекоразмерные системы. Образцами таких систем являются биосфера, биоценозы, социальные объекты, в том числе и сложные комплексные системы современной техники (система: «человек — техническое устройство — экологическая среда», «человек — компьютерная сеть» и т. п.).

Не отказываясь от объективного исследования таких систем и их технологического освоения, познающий и действующий субъект вынужден применять особые стратегии деятельности, учитывающие специфику человекоразмерных, развивающихся объектов.

Принципиальная невозможность точно просчитать будущие траектории системы в точках бифуркации каждый раз ставит перед действующим субъектом проблему выбора. Важно не попасть в катастрофические для человека траектории, отсекая соответствующие неблагоприятные сценарии развития системы. Ориентирами здесь служат не только знания о возможных сценариях, но прежде всего ценности и нравственные установки, предостерегающие от необдуманных и опасных действий.

Попутно отмечу, что именно такого рода действия, пренебрегающие нравственными императивами, породили, например, ситуацию Чернобыля и многие негативные последствия избранного в конце 1991 года сценария экономических реформ.

Необходимость тесной связи истины и нравственности, возникающая при освоении сложных человекоразмерных систем, неожиданно перекликается с традициями древних восточных культур. В этих культурах полагалось, что для того, чтобы истина открылась человеку, ему необходимо нравственное самовоспитание.

Размышляя о резонансе всех частей космоса, китайские мудрецы считали, что путь в образе дао или неба регулирует поступки людей. Но небо может и повернуться лицом к человеку и отвернуться от него. Не случайно китайцы говорят, что «небо действует в зависимости от поступков людей». Стихийные бедствия в древнем Китае вос-

принимались как свидетельства неправильного правления, как показатель безнравственного поведения властителей, за что небо и отворачивается от них.

Если эти идеи понимать буквально, то они выглядят мистически. Но в них скрыт и более глубокий смысл, связанный с требованием этического регулирования познавательной и технологической деятельности людей (включая технологии социального управления). И в этом, более глубоком смысле они вполне созвучны современным поискам новых мировоззренческих ориентиров цивилизационного развития. Таким образом, в конце XX столетия, когда человечество оказалось перед проблемой выбора новых стратегий выживания, многие идеи, разработанные в традиционных восточных учениях, согласуются с возникающими в недрах техногенной культуры конца XX в. новыми ценностями и мировоззренческими смыслами.

Конечно это не означает, что происходит возврат к мировоззрению традиционных обществ. Речь идет о другом, о реализации эвристического потенциала западной культуры в поиске новых ценностей и об использовании в этом процессе духовного опыта, накопленного в культурах Востока. Его влияние можно проследить практически во всех разработках углубленной экологии и биосферной этики. Здесь продуктивно реализуется тот самый диалог культур, о котором сегодня много пишут и говорят. Диалог культур в современной ситуации — это уже не только их взаимопонимание, но и участие в разработке новой системы ценностей, призванных стать основой безопасного и устойчивого развития человечества. Эти новые ценности не редуцируются ни к западной, ни к восточной традиции, а выступают их особым, избирательным синтезом.

В поиске новой системы ценностей, в становлении планетарного мышления, основанного на толерантности и диалоге культур, важную роль может сыграть не только восточная, но и русская философская традиция, и, в частности, идеи русского космизма. Пока они недостаточно освоены западной мыслью, и, тем более, важно нам, российским философам, осуществить анализ этих идей под углом зрения сценариев современного цивилизационного развития. Нужно сказать, что в последние годы это направление русской философии исследовалось довольно обстоятельно. И я хотел бы выделить прежде всего те аспекты, которые коррелируют с современными поисками новых ценностных ориентиров.

Как известно, философия космизма возникла в качестве антитезы физикалистскому мышлению и развивала идеи единства человека и Космоса. Эти идеи разрабатывались как в религиозном (Н. Ф. Федоров, отчасти В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев), так и в естественнонаучном направлении космизма (Нехолодный, К. Э. Циолковский, А. Л. Чижевский, В. И. Вернадский). И хотя в космизме, прежде всего в его религиозном направлении, содержалось немало мистических и утопических элементов (например, федоровский проект воскрешения всех когда-либо живших на земле людей), тем не менее, можно констатировать и немалый эвристический потенциал этой философии. В ней при всем многообразии подходов, можно выделить общие идеи и тематические мотивы, которые оказываются созвучными современным мировоззренческим поискам.

Прежде всего, это идея единения человека и природы, их совместного, взаимосвязанного развития. Человек и жизнь на Земле рассматриваются как результат космической эволюции (кстати, эта идея, в разработке которой огромную роль сыграли исследования А. Л. Чижевского и В. И. Вернадского, находит в современной науке все большие подтверждения). Но развитие человека и его разума на определенном этапе эволюции начинает оказывать все возрастающее влияние на природные процессы, становясь важным фактором их новой организации. Если эту мысль выразить в современных терминах, то русские космисты отстаивали принцип не только прямой, но и обратной связи между человеком и Космосом. И в качестве идеала полагалась такая деятельность людей, которая обеспечивает гармонизацию человека и природы, их согласованное совместное и гармоническое развитие, (коэволюцию, в современных терминах). Условием же реализации этого идеала русские философы считали единение человечества в планетарную общность и его духовное развитие, основанное на понимании органической целостности Космоса, соединении рационального и нравственного начал.

Многие из этих идей напоминают представления о человеке и мире, развитые в традиционных восточных культурах. Но философия русского космизма не редуцируется к ним. И более глубокий анализ обнаруживает здесь достаточно серьезные различия.

В восточных культурах ценность природы доминирует над ценностью человека. Вектор человеческой активности ориентирован не столько вовне, сколько вовнутрь, на самовоспитание и самоограничение, кото-

рые призваны обеспечить адаптацию человека к природному целому. Человек не воспринимается здесь как выделенный из природы ее особый компонент, он включен в круговорот космического организма.

Противоположное понимание человека и его активности характерно для западной культуры. Ценность человеческой личности доминирует здесь над ценностью природы. Человек рассматривается как особая одухотворенная часть природы, продолжающая акты божественного творения. Вектор человеческой активности направлен вовне, на преобразование окружающего мира и подчинение его человеку. Полагалось, что в своей демиургической деятельности, опирающейся на рациональное знание законов природы, человек не имеет границ. Философия русского космизма не разделяла целиком ни первое, ни второе понимание. В ней была предпринята достаточно дерзкая, опережающая свой век попытка синтезировать эти противоположные подходы и предложить идею взаимной корреляции двух различных векторов человеческой активности.

В космизме можно найти резкую критику свойственного западной цивилизации способа деятельности, который нацелен на эксплуатацию природы и приводит к разрушению ее естественных связей. Русские философы настаивали на том, что чисто технологическое отношение к природе имеет свои границы. Они буквально пророчески предостерегали от безудержной технологической эксплуатации природы, предсказывая глобальные катастрофы на этом пути (истощение, опустошение природы в результате хищнического к ней отношения). И это говорилось в начале нашего столетия, когда научно-технический прогресс демонстрировал свои нарастающие успехи и когда еще не просматривались экологический и другие глобальные кризисы!

Но, вместе с тем, предлагаемые русскими философами проекты будущего, отнюдь не отбрасывали западную культурную традицию, а напротив, использовали ее возможности и ее идеи. Это прежде всего относится к идеям прогрессивного развития человека и Космоса и ценности творческой личности, которые нашли свою оригинальную разработку в русской философии.

Идеал, который пронизывает практически все направления русского космизма — это выход человечества на такой уровень своего развития когда оно, объединившись в планетарном масштабе, сможет управлять природой как целостным организмом, гармонизируя ее. Диапазон интерпретаций этой идеи был достаточно широк, от представлений религиозного космизма о соединении творческой духовности человека с божественной софийностью, организующей Космос, до научно обоснованной и развитой Вернадским концепции биосферы и ноосферы.

В принципе эти идеи можно интерпретировать как эскизные наброски оптимистического сценария развития человечества, хотя как мы сегодня понимаем, существуют и катастрофические для человечества сценарии, и их вероятность, к сожалению, достаточно велика. Чтобы избежать их, необходима реформация ценностей потребительского общества и системы мировоззренческих оснований техногенной цивилизации. И я думаю, что современная российская философия не только может, но и обязана активно участвовать в этой реформаторской деятельности.

Альманах «Лебедь», США, Бостон, № 42 от 15 ноября 1997.

Н. С. Трубецкой

Космополит отрицает различия между национальностями. Если такие различия есть, они должны быть уничтожены. Цивилизованное человечество должно быть едино и иметь единую культуру. Нецивилизованные народы должны понять эту культуру, приобщиться к ней и, войдя в семью цивилизованных народов, идти с ними вместе по одному пути мирового прогресса. Цивилизация есть высшее благо, во имя которого надо жертвовать национальными особенностями.

В такой формулировке шовинизм и космополитизм, действительно, как будто резко отличаются друг от друга. В первом господство постулируется для культуры одной этнографически-антропологической особи, во втором — для культуры сверхэтнографического человечества.

Однако, посмотрим, какое содержание вкладывают европейские космополиты в термины «цивилизация» и «цивилизованное человечество»? Под «цивилизацией» они разумеют ту культуру, которую в совместной работе: выработали романские и германские народы Европы. Под цивилизованными народами — прежде всего опять-таки тех же романцев и германцев, а затем и те другие народы; которые приняли европейскую культуру.

Таким образом, мы видим, что та культура, которая по мнению космополитов должна господствовать в мире, упразднив все прочие культуры, есть культура такой же определенной этнографически-антропологической единицы, как и та единица, о господстве которой мечтает шовинист. Принципиальной разницы тут никакой нет. В самом деле, национальное, этнографически-антропологическое и лингвистическое единство каждого из народов Европы является лишь относительным. Каждый из этих народов представляет собою соединение разных, более мелких этнических групп, имеющих свои диалектические культурные и антропологические особенности, но связанных друг с другом узами родства и общей истории, создавшей некий общий для всех их запас культурных ценностей. Таким образом, шовинист, провозглашающий свой народ венцом создания и единственным носителем всех возможных совершенств, на самом деле является поборником целой группы этнических единиц. Мало того, ведь шовинист хочет, чтобы и другие народы слились с его народом, утратив свою национальную физиономию. Ко всем представителям других народов, которые уже так поступили, утратили свой национальный облик и усвоили язык, веру и культуру его народа, шовинист будет относиться, как к своим людям, будет восхвалять те вклады в культуру его народа, которые будут сделаны этими людьми, конечно только, если они верно усвоили тот дух, который ему симпатичен, и сумели вполне отрешиться от своей прежней национальной психологии. К таким инородцам, ассимилировавшимся с господствующим народом, шовинисты всегда относятся несколько подозрительно, особенно если их приобщение совершилось не очень давно, но принципиально их ни один шовинист не отвергает; мы знаем даже, что среди европейских шовинистов есть немало людей, которые своими фамилиями и антропологическими признаками ясно показывают, что по происхождению они вовсе не принадлежат к тому народу, господство которого они так пламенно проповедывают.

Если мы возьмем теперь европейского космополита, то увидим, что, по существу, он не отличается от шовиниста. Та «цивилизация», та культура, которую он считает наивысшей и перед которой, по его мнению, должны стушеваться все прочие культуры, тоже представляет собою известный запас культурных ценностей, общий нескольким народам, связанным друг с другом узами родства и общей историей. Как шовинист отвлекается от частных особенностей отдельных этнических групп, входящих в состав его народа, так и космополит отбрасывает особенности культур отдельных романо-германских народов и берет только то, что входит в их общий культурный запас. Он тоже признает культурную ценность за деятельностью тех не–романо-германцев, которые вполне восприняли цивилизацию романо-германцев, отбросив от себя все, что противоречит духу этой цивилизации и променяв свою национальную физиономию на общеромано-германскую. Точь в точь, как шовинист, считающий «своими» тех инородцев и иностранцев, которые сумели вполне ассимилироваться с господствующим народом! Даже та враждебность, которую испытывают космополиты по отношению к шовинистам и вообще к тем началам, которые обособляют культуру отдельных романо-германских народов, даже эта враждебность имеет параллель в миросозерцании шовинистов. Именно, шовинисты всегда враждебно настроены ко всяким попыткам сепаратизма, исходящим из отдельных частей их народа. Они стараются стереть, затушевать все те местные особенности, которые могут нарушить единство их народа.

Таким образом, параллелизм между шовинистами и космополитами оказывается полным. Это по существу одно и тоже отношение в культуре той этнографически антропологической единицы, к которой данный человек принадлежит. Разница лишь в том, что шовинист берет более тесную этническую группу, чем космополит; но при этом шовинист все же берет группу не вполне однородную, а космополит, со своей стороны, все же берет определенную этническую группу.

Значит, разница только в степени, а не в принципе. При оценке европейского космополитизма надо всегда помнить, что слова «человечество», «общечеловеческая цивилизация» и прочее являются выражениями крайне не точными и что за ними скрываются очень определенные этнографические понятия. Европейская культура не есть культура человечества. Это есть продукт истории определенной этнической группы. Германские и кельтские племена, подвергшиеся в различной пропорции воздействию римской культуры и сильно перемешавшиеся между собой создали известный общий уклад жизни из элементов своей национальной и римской культуры. В силу общих этнографических и географических условий они долго жили одною общей жизнью, в их быте и истории, благодаря постоянному общению друг с другом, общие элементы были настолько значительны, что чувство романо-германского единства бессознательно всегда жило в них. Со

временем, как у столь многих других народов, у них проснулась жажда изучать источники их культуры. Столкновение с памятниками римской и греческой культуры вынесло на поверхность идею сверхнациональной, мировой цивилизации, идею свойственную греко-римскому миру. Мы знаем, что эта идея была основана опять-таки на этнографически-географических причинах. Под «всем миром» в Риме, конечно, разумели лишь... народы, населявшие бассейн Средиземного моря или тянувшие к этому морю, выработавшие в силу постоянного общения друг с другом, ряд общих культурных ценностей и, наконец, объединившихся благодаря нивелирующему воздействию греческой и римской колонизации и римского военного господства. Как бы то ни было, античные космополитические идеи сделались в Европе основой образования. Попав на благоприятную почву бессознательного чувства романо-германского единства, они и породили теоретические, основания как называемого европейского «космополитизма», который правильнее было бы называть откровенно общеромано-германским шовинизмом. Вот реальные исторические основания европейских космополитических теорий. Психологическое же основание космополитизма — тоже самое, что и основание шовинизма. Это разновидность того бессознательного предрассудка, той особой психологии, которую лучше всего назвать эгоцентризмом. Человек с ярко выраженной эгоцентрической психологией бессознательно считает себя центром вселенной, венцом создания, лучшим, наиболее совершенным из всех существ...

Человек, уверенный в том, что он всех умнее, всех лучше, и что все у него хорошо, подвергается насмешкам окружающих, а если он при этом агрессивен, получает и заслуженные щелчки. Семьи, наивно убежденные в том, что все их члены гениальны, умны и красивы, обыкновенно служат посмешищем для своих знакомых, рассказывающих о них забавные анекдоты. Такие крайние проявления эгоцентризма редки и обыкновенно встречают отпор. Иначе обстоит дело, когда эгоцентризм распространяется на более широкую группу лиц. Здесь отпор тоже обыкновенно имеется, но сломить такой эгоцентризм труднее. Чаще всего дело разрешается борьбой двух эгоцентрически настроенных групп, причем победитель остается при своем убеждении...

С приобщением к чужой культуре не надо отождествлять смешение культур. Как общее правило, надо сказать, что при отсутствии антропологического смешения возможно именно лишь смешение культур. Приобщение, наоборот, возможно лишь при антропологическом смешении. Таковы, напр. приобщение манжуров к культуре Китая, гиксов — к культуре Египта, варягов и тюрко-болгар — к культуре славян и т. д., далее — приобщение пруссов, полабов и лужичан (в этом последнем случае пока еще не полное) к культуре немцев.

Таким образом, и... на вопрос: «возможно ли полное приобщение целого народа к культуре, созданной другим народом, без антропологического смешения обоих народов?» — приходится также ответить отрицательно...

Но, если европейская цивилизация ничем не выше всякой другой, если полное приобщение к чужой культуре невозможно, и если стремление к полной европеизации сулит всем не–романо-германским народам самую жалкую и трагическую участь, — то очевидно, что с европеизацией этим народам надо бороться из всех сил. И вот, тут-то возникает ужасный вопрос: что если эта борьба невозможна и если всеобщая европеизация есть неизбежный мировой закон?

С виду многое говорит за то, что это действительно так. Когда европейцы встречаются с каким-нибудь не — романо-германским народом, они подвозят к нему свои товары и пушки. Если народ не окажет им сопротивления, европейцы завоюют его, сделают своей колонией и европеизируют его насильственно. Если же народ задумает сопротивляться, то для того, чтобы быть в состоянии бороться с европейцами, он принужден обзавестись пушками и всеми усовершенствованиями европейской техники. Но для этого нужны, с одной стороны, фабрики и заводы, а с другой — изучение европейских прикладных наук. Но фабрики немыслимы без социально-политического уклада жизни Европы, а прикладные науки — без наук «чистых». Таким образом, для борьбы с Европой народу, о котором идет речь, приходится шаг за шагом усвоить всю современную ему романо-германскую цивилизацию и европеизироваться добровольно. Значит, и в том и в другом случае европеизация, как будто, неизбежна.

Все только что сказанное может породить впечатление, будто бы европеизация является неизбежным последствием наличности у европейцев военной техники и фабричного производства товаров. Но военная техника есть следствие милитаризма, фабричное производство — следствие капитализма. Милитаризм же и капитализм не вечны. Они возникли исторически и, как предсказывают европейские социалисты, скоро должны погибнуть, уступив место новому социалистичес-

кому строю. Выходит, что противники всеобщей европеизации должны мечтать об установлении в европейских странах социалистического строя. Однако, это не более, как парадокс. Социалисты более всех европейцев настаивают на интернационале, на воинствующем космополитизме, истинная сущность которого уже раскрыта нами в начале этой работы. И это не случайно. Социализм возможен только при всеобщей европеизации, при нивелировке всех национальностей земного шара и подчинении их всех единообразной культуре и одному общему укладу жизни. Если бы социалистический строй утвердился в Европе, европейским социалистическим государствам пришлось бы прежде всего огнем и мечом водворить тот же строй во всем мире, а после этого зорко следить за тем, чтобы ни один народ не изменил этому строю. Иначе, т. е. в том случае, если бы где-либо хранился уголок земного шара, незатронутый социализмом, этот «уголок» сразу сделался бы новым рассадником капитализма. Но для того, чтобы быть на страже социалистического строя, европейцам пришлось бы поддерживать свою военную технику на прежней высоте и оставаться вооруженными до зубов. А т. к. такое вооруженное состояние части «человечества» всегда грозит независимости других частей того же человечества, которые, несмотря на все заверения, все-таки будут чувствовать себя неуютно по соседству с вооруженными людьми, то в результате состояние вооруженного мира распространится, конечно, на все народы земного шара. Далее, в виду того, что все романо-германские народы давно уже привыкли пользоваться для своей материальной культуры и для удовлетворения своих насущных потребностей предметами и продуктами, производимыми вне территории Европы, то международная, и особенно «колониальная», торговля непременно сохранятся и при социалистическом строе, причем эта торговля, конечно, будет носить особый характер в связи с особенностями социалистического хозяйства вообще. Главным предметом вывоза из романо-германских стран по-прежнему останутся товары фабричного производства. Таким образом, оба стимула европеизации, существующие в настоящее время, военная техника и фабричное производство, сохранятся и при социалистическом строе. К ним только еще присоединятся новые стимулы в виде требования единого социалистического уклада жизни во всех странах, требования неизбежного, ибо социалистическое государство может торговать лишь с социалистическими же государствами.

Что касается до тех отрицательных последствий европеизации, о которых мы говорили выше, то они сохранятся при социалистическом строе совершенно так же, как при строе капиталистическом...

Петр Великий в начале своей деятельности хотел заимствовать у «немцев» лишь их военную и мореплавательную технику, но постепенно сам увлекся процессом заимствования и перенял многое лишнее, не имеющее прямого отношения к основной цели. Все же он не переставал сознавать, что рано или поздно Россия, взяв из Европы все, что ей нужно, должна повернуться к Европе спиной и продолжать развивать свою культуру свободно, без постоянного «равнения на запад». Но он умер, не подготовив себе достойных преемников. Весь восемнадцатый век прошел для России в недостойном поверхностном обезьянничании с Европы. К концу этого века умы верхов русского общества уже пропитались романо-германскими предрассудками, и весь девятнадцатый и начало двадцатого века прошли в стремлении к полной европеизации всех сторон русской жизни, причем Россия усвоила именно те приемы «скачущей эволюции», о которых мы говорили выше. На наших глазах та же история готова повториться в Японии, которая первоначально хотела заимствовать у романо-германцев лишь военную и флотскую технику, но постепенно в своем подражательном стремлении пошла гораздо дальше, так что в настоящее время значительная часть «образованного» общества и там усвоила методы романо-германского мышления; правда, европеизация в Японии до сих пор еще умерялась здоровым инстинктом национальной гордости и приверженностью к историческим традициям, — но, кто знает, долго ли удержатся японцы на этой позиции.

«И все же, даже если признать, что предлагаемое нами решение вопроса до сих пор не имело исторических прецендентов, из этого еще не следует, чтобы самое решение было невозможно. Все дело заключается в том, что до сих пор истинная природа европейского космополитизма и других европейских теорий, основанных на эгоцентрических предрассудках, осталась не раскрытой. Не сознавая всей неосновательности эгоцентрической психологии романо-германиев интеллигенция европеизированных народов, т. е. та часть этих народов, которая наиболее полно воспринимает духовную культуру романо-германцев, до сих пор не умела бороться с последствиями этой стороны европейской культуры и доверчиво шла за романо-германскими идеологами, не чувствуя подводных камней на своем пути. Вся картина

должна коренным образом измениться, лишь только эта интеллигенция начнет сознательно относиться к делу и подходить к европейской цивилизации с объективной критикой.

Таким образом, весь центр тяжести должен быть перенесен в область психологии интеллигенции европеизированных народов. Эта психология должна быть коренным образом преобразована. Интеллигенция европеизированных народов должна сорвать со своих глаз повязку, наложенную на них романо-германцами, освободиться от наваждения романо-германской идеологии. Она должна понять вполне ясно, твердо и бесповоротно:

— что ее до сих пор обманывали;

— что европейская культура не есть нечто абсолютное, не есть культура всего человечества, а лишь создание ограниченной и определенной этнической или этнографической группы народов, имевших общую историю;

— что только для этой определенной группы народов, создавших ее, европейская культура обязательна;

— что она ничем не совершеннее, не «выше» всякой другой культуры, созданной иной этнографической группой, ибо «высших» и «низших» культур и народов вообще нет, а есть лишь культуры и народы более или менее похожие друг на друга;

— что, поэтому, усвоение романо-германской культуры народом, не участвовавшим в ее создании, не является безусловным благом и не имеет никакой безусловной моральной силы;

— что полное, органическое усвоение романо-германской культуры (как и всякой чужой культуры вообще), усвоение, дающее возможность и дальше творить в духе той же культуры нога в ногу с народами, создавшими ее, — возможно лишь при антропологическом смешении с романо-германцами, даже лишь при антропологическом поглощении данного народа романо-германцами;

— что без такого антропологического смешения возможен лишь суррогат полного усвоения культуры, при котором усваивается лишь «статика» культуры, но не ее «динамика», т. е. народ, усвоив современное состояние европейской культуры, оказывается неспособным к дальнейшему развитию ее и каждое новое изменение элементов этой культуры должен вновь заимствовать у романо-германцев;

— что при таких условиях этому народу приходится совершенно отказаться от самостоятельного культурного творчества, жить отраженным светом Европы, обратиться в обезьяну, непрерывно подражающую романо-германцам;

— что вследствие этого данный народ всегда будет «отставать» от романо-германцев, т. е. усваивать и воспроизводить различные этапы их культурного развития всегда с известным запозданием и окажется, по отношению к природным «европейцам», в невыгодном, подчиненном положении, в материальной и духовной зависимости от них;

— что, таким образом, европеизация является *безусловным злом* для всякого не–романо-германского народа;

— что с этим злом можно, а следовательно, и надо бороться всеми силами. Все это надо сознать не внешним образом, а внутренне; не только сознать, но прочувствовать, пережить, выстрадать. Надо, чтобы истина предстала во всей своей наготе, без всяких прикрас, без остатков того великого обмана, от которого ее предстоит очистить. Надо, чтобы ясной и очевидной сделалась невозможность каких бы то ни было компромиссов: борьба так борьба.

Все это предполагает, как мы сказали выше, полный переворот, революцию в психологии интеллигенции не–романо-германских народов. Главною сущностью этого переворота является сознание относительности того, что прежде казалось безусловным: благ европейской «цивилизации». Это должно быть проведено с безжалостным радикализмом. Сделать это трудно, в высшей степени трудно, но вместе с тем и *безусловно необходимо.*

Переворот в сознании интеллигенции не–романо-германских народов неизбежно окажется роковым для дела всеобщей европеизации. Ведь до сих пор именно эта интеллигенция и была проводником европеизации, именно она, уверовавши в космополитизм и «блага цивилизации» и сожалея об «отсталости» и «косности» своего народа, старалась приобщить этот народ к европейской культуре, насильственно разрушая все веками сложившиеся устои его собственной, самобытной культуры.

Печатается по изданию: Кн. Н. С. Трубецкой. Европа и человечество. София, 1920. Стр. 2—7, 55, 71—73, 78—81.

Г. В. Флоровский

ЗАПАДНЫЕ ВЛИЯНИЯ В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ

Вопрос о западных влияниях в православном богословии крайне сложный. В наше время он поднимался уже не раз, порою — остро и взволнованно.

Митрополит Антоний Храповицкий (ум. в 1936) настаивал, что все русское школьное богословие, начиная с семнадцатого века, представляло собой череду опасных заимствований из инословных западных источников. Поэтому, согласно Митрополиту Антонию, мы должны отречься от этого богословия и начать сначала.

«Нужно признаться открыто всем, что система православного богословия есть нечто искомое, а потому нужно тщательно изучать его источники, а не списывать системы с учений еретических, как это делается у нас уже в течение двухсот лет».

Многие чувствуют, что русское богословие было безнадежно искажено западными влияниями. Отсюда созрело убеждение, что нам необходимо решительно исправить богословие в самих его основах, обратившись к забытым источникам подлинного, святоотеческого Православия. Такой поворот подразумевает разрыв и отречение от многовековых привычек. «Борьба с Западом» в русском богословии действительно необходима, и для нее накопилось достаточно поводов и причин. Однако история этих западных влияний и заимствований в Православном богословии изучена еще недостаточно. А начинать надо, в любом случае, с точного изложения фактов.

В этой небольшой работе читателю придется удовольствоваться ограниченным числом фактов — лишь самыми важными, решающими и показательными из них. Того же, кто желает изучить проблему более полно, отсылаю к моей книге «Пути русского богословия».

I

Традиционное представление о полной изоляции и закрытости Древней Руси давно отброшено. Древняя Русь никогда не была полностью отрезана от Запада. И связь с Западом утверждалась не только в сферах экономики и политики, но также и в сфере духовной, даже в области религиозной культуры. Византийское влияние оказалось главным и решающим: но оно, без сомнения, было не единственным. Трудно не заметить ослабление Византийского влияния в шестнадцатом веке — кризис русского византинизма. Дольше и глубже всех к тому времени с Западом был связан Новгород. А в четырнадцатом — пятнадцатом веках этот город стал религиозным и культурным центром всего русского северо-запада. Стремительно возвышавшаяся в то время Москва в культурном отношении зависела, прежде всего, от новгородских источников. Книги доставлялись в Москву именно из северной республики.

А в Новгороде в это время производилась, по благословению Архиепископа Геннадия, большая и очень важная богословская работа, — составление первого полного славянского библейского свода. Библия изначально была переведена на славянский не как целая и единообразная книга — скорее как собрание богослужебных чтений, основанное на порядке и цикле литургического года. Этот перевод охватывал не весь Библейский текст: второканонические книги Ветхого Завета переведены не были, и лишь много лет спустя некоторые из них появились в Восточных лекционариях. Общее смотрение и руководство официально принадлежало владычному архидиакону Герасиму Поповке. Но реальным духовным вождем был доминиканский монах по имени Вениамин, согласно свидетельству летописца, «пресвитер, паче же мних обители святаго Доминика, родом словенин, а верою латынянин». Мы мало знаем о нем. Но вряд ли доминиканский монах из Хорватии оказался в Новгороде случайно. Очевидно и то, что он привез с собой полный текст Библии. В Геннадиевском Библейском Своде чувствуется сильное влияние Вульгаты. Именно Вульгата, а не греческие рукописи, служила образцом для составителей. Второканонические книги включены в Кодекс сообразно с использованием их у католиков. Книга Паралипоменон, Третья книга Ездры, Премудрость и первые две книги Маккавейские полностью переведены с латыни. Один ученый, изучавший рукописную традицию славянской Библии [проф. И. Е. Евсеев] характеризует Геннадиевскую Библию как «сдвиг славянской Библии с греческого русла в латинское». Не забудем, что первая печатная русская Библия — «Острожская» (1580) основана именно на Геннадиевской Библии. Разумеется, текст был пересмотрен и сличен с печатной греческой Библией — историческое значение Острожской Библии в том и состоит, что она основана на греческом тексте — однако постоянное соскальзывание на латинский путь осталось не преодоленным до конца. Острожский текст с некоторыми изменениями был воспроизведен в «Елизаветинской Библии» 1751 года

— и по сей день используется. В «Архиепископском дому» Геннадия вообще много переводят с латыни. В процессе работы над новым богослужебным уставом была переведена, по крайней мере в извлечении — очевидно, для справок — знаменитая работа В. Дурантия «Rationale divinorum officium» [Распорядок божественной службы]. По языку в переводчике угадывается иностранец — не был ли это тот же монах Вениамин? К тому же времени относится переведенное с латыни «Слово кратко противу тех, иже в вещи священныя, подвижныя и неподвижныя, соборныя церкви вступаются» — слово в защиту церковных имуществ и полной независимости духовного чина, который имеет при том право действовать «помощию плечий мирских». Хорошо известно и многозначительное упоминание о «спанском короле», который, как рассказывал цесарский посол, с помощью государственного преследования «свою очистил землю» от еретиков.

Итак, у нас есть основания говорить о «невидимом сближении с латинством» [И. Е. Евсеев] в окружении Геннадия. В пятнадцатом — шестнадцатом веках западные мотивы проникают и в русскую иконопись: из Новгорода и Пскова они приходят в Москву, где в определенных кругах вызывают протест как «новшества» и «искажения»: здесь лежит историческое значение известного «сомнения» дьяка И. М. Висковатого о новых иконах. Однако церковные авторитеты принимали эти новшества с восторгом, видя в них что-то древнее. Во всяком случае, западное влияние утвердилось даже в священном искусстве иконописания. «Западное» в этом контексте, разумеется, означает «римское», «латинское».

Символом этого движения на Запад стала «свадьба Царя в Ватикане». Действительно, этот брак означал не столько новый подъем византийского влияния, сколько сближение Москвы с Италией. Не зря в это же время итальянские мастера обстраивают и перестраивают Кремль. Естественно, новые постройки проникнуты, как пишет Герберштейн, «итальянским духом» [more Italico]. Еще показательней то, что Максим Грек, вызванный в Москву из Афонского монастыря Ватопед для помощи в переводах, не нашел в Москве ни единого человека, знавшего по-гречески. «Он сказывает по-латински, а мы сказываем по-русски писарем». Переводчиком стал Дмитрий Герасимов, бывший ученик и помощник Вениамина. Разумеется, неверно было бы объяснять эти факты как проявление католических симпатий Новгорода или Москвы. Русские люди усваивали чуждые духовные ценности полубессознательно, с наивным убеждением, что смогут при этом остаться верны родной и привычной истине. Так «западная» психология странным образом соединялась в России с нетерпимостью к Западу.

II

По другую сторону Московской границы общение с Западом было более близким и непосредственным. Литва и Польша столкнулись сперва с Реформацией и «социанизмом», затем с Римской Церковью, иезуитами и «Унией». Борьба за Православие была напряженной и трагической, а заимствования у инославных союзников, соперников, противников, даже врагов — психологически неизбежны. Вначале в Острожском кружке и в Лемберге (Львове), в доме самого князя Острожского ориентировались на греков, велико было стремление к созданию единой славяно-греческой культуры. По многим причинам этот замысел оказался неосуществимым. Даже в самом Острожском кружке мнения разделились, а общее настроение было неустойчивым.

Практическая мудрость жизни указывала на Запад. Перед лицом угрозы Унии православные должны были даже против воли искать союзников среди протестантов и «инославных». И многие были готовы идти даже дальше простого практического сотрудничества: в этом смысле очень характерны, например, отношения православных и кальвинистов на съезде в Вильно (1599), когда был заключен религиозно-политический союз — «Конфедерация». Князь К. Острожский привлек для составления православного опровержения на книгу Петра Скарги «На отпадение греков» социнианина Мотовилу, к величайшему негодованию и возмущению непримиримого князя А. М. Курбского. А ответ православных на книгу Скарги о Брестском Соборе был фактически написан кальвинистом. На титульном листе знаменитого «Апокрисиса», отпечатанного в 1587 году, стоит имя Христофора Филарета. Можно с достаточным основанием догадываться, что этот псевдоним принадлежит известному дипломату того времени, Мартину Броневскому, секретарю короля Стефана Батория, активно участвовавшему в конфедерации между православными и евангелистами. В самом «Апокрисисе» заметно сходство с Кальвиновским «Institutio Christianae religionis».

Во всем этом не заключалось ни сознательного предательства православной традиции, ни склонности к протестантизму. Всего важнее и опаснее было то, что русские писатели привыкли обсуждать религиозные и богословские вопросы в их западной постановке. Опровергать латинизм ведь совсем еще не значит укреплять православие. В спорах с Римом православные все чаще подхватывают доводы реформаторов,

далеко не всегда совместимые с православными предпосылками. Исторически эта прививка протестантизма, может быть, и была неизбежна: но под нею замутился и потускнел идеал славянской и греческой культуры. Нужно прибавить: и на греческую помощь не всегда можно было положиться. Ведь греческие учителя обычно приходили с Запада, где учились сами, — в Венеции, Падуе, Риме, или даже в Женеве и Виттенберге. Ни в одном из этих центров западной учености они не находят византийской традиции, восходящей к Святым Отцам. Скорей уж они приносят оттуда западные новшества. В XVI веке это бывали обычно протестантские симпатии, позже, напротив, неприкрытый латинизм. В жестоких словах униатского митрополита Ипатия Поцея, обращенных к Патриарху Мелетию Пигасу — что в Александрии Кальвин занял место Афанасия, Лютер правит в Константинополе, а Цвингли в Иерусалиме — есть доля горькой правды. Достаточно напомнить об «Исповедании» Кирилла Лукариса, подлинность которого больше не подвергается сомнению. Неожиданное исповедание православным Патриархом кальвинизма может быть частично объяснено его обучением в Женеве, а частично — тем, что он жил в Западной Руси как раз в период общей борьбы с Унией. Возможно, поэтому он и решил «объединиться» с представителями Женевского Вероисповедания.

Влияние Реформации в Западной Руси было временным. Вскоре возобладала противоположная тенденция « горячее стремление к Римскому образцу. Значение этой перемены ярко иллюстрирует фигура знаменитого Петра Могилы, митрополита Киевского. Роль его в истории неоспорима. С полным основанием его именем обозначают целую эпоху в истории Западнорусской церкви и культуры. Могила и его сподвижники были откровенными и решительными «западниками». А «Запад» в данном случае означал не что иное, как ненавистную «латынщину». Могила отстаивал независимость Киевской Церкви и боролся с Унией — однако в вопросах вероучительных он был уже как бы в догматическом единомыслии с Римом. Потому он так легко и свободно обращался к латинским книгам, полагая, что сможет раскрыть в них неискаженную истину Православия. Есть что-то загадочное и двусмысленное в образе Петра Могилы. Он вывел Западно-Русскую Церковь из той растерянности и дезорганизации, в которых находилась она со времен Брестского Собора. Благодаря Могиле она получила законный статус в Речи Посполитой. Но в то же время вся структура Церкви оказалась пронизана новым и чуждым духом — духом католицизма. Против планов и проектов Могилы восставал как Запад, так и славяно-греческий Восток. Петр Могила учредил Киевский Коллегиум — несомненная заслуга перед Церковью. Но его школа была латинской школой. Латинской не только по языку, распорядку или богословию — нет, латинской по всей религиозной психологии: «олатынивались» души учеников. Странным образом все это делалось во имя борьбы с Римом и с Польшей. Внешняя независимость была сохранена, но внутренняя — утеряна. Восточные связи были прерваны. Утверждается чуждая и искусственная традиция, и она как бы перегораживает творческие пути.

В своем крипто-романизме Могила был не одинок. Скорей уж он выражал дух времени. «Православное Исповедание» — это основной и самый выразительный памятник могилянской эпохи. Трудно точно сказать, кто был автором или составителем этого «Катихизиса»: обычно называют самого Могилу, хотя, возможно, это коллективный труд нескольких его сподвижников. «Исповедание» изначально составлено по-латыни, и в этом первом варианте чувствуется гораздо большее римское влияние, чем в окончательной версии, прошедшей критический пересмотр на соборах в Киеве (1640) и в Яссах (1642). Впрочем, для нас важны не столько отдельные уклонения в католицизм — их можно объяснить случайностью — сколько тот факт, что вся «Confessio Orthodoxa» построена на католических материалах. Связь ее с римо-католическими писаниями глубже и непосредственней, чем с духовной жизнью Православия и Преданием Восточных Отцов. Отдельные римские догматы — например, учение о папском примате - отвергаются, но общий стиль остается римским. То же относится и к литургической реформе Петра Могилы. Его знаменитый «Требник или Евхологион» испытал на себе подавляющее влияние «Ритуала» Папы Павла Пятого: объяснения отдельных обрядов в предисловии списаны оттуда почти дословно. Киевский Коллегиум Могилы скоро стал рассадником этого подражательного латинизма — не только на Южной и Западной Руси, но и на московском Севере. Киевская религиозная литература семнадцатого столетия полностью зависит от латинских образцов и источников. Достаточно назвать имя Стефана Яворского, позже, в царствование Петра Первого, переехавшего на север. Его «Камень веры» представляет собой «извлечение» и «сокращение» из немногих латинских книг, главным образом Белларминова «Disputationes de controversis christianae fidei» [«Рассуждения о противоречиях христианской веры»]. Книга его о пришествии Антихриста имеет образцом

труд испанского иезуита Мальвенды. Сущность этого псевдоморфоза — в том, что схоластика на Руси затемнила и заменила патристику. Измены Православию не произошло — произошла психологическая и культурная «латинизация».

Но вскоре потряслись и основания веры. При Петре Великом богословские школы и семинарии по всей Великороссии были перестроены на западный, Киевский лад. Школы эти были латинскими по духу, и преподаватели в них долгое время набирались с русского Юго-Запада. Даже Славяно-греко-латинская Академия в Москве перестроена была по образцу Киевского Коллегиума. Эта Петровская реформа означала прямую «украинизацию» церковных школ. При Петре началось, так сказать, переселение южноруссов на Север, где они были «чужими» по двум причинам: сами они были «иностранцами», а школы их — «латинскими». В своем интересном труде о богословских школах восемнадцатого века Знаменский высказывает следующее резкое суждение: «Все эти приставники были для учеников в собственном смысле слова люди чужие, наезжие из какой-то чужой земли, какою тогда представлялась Малороссия, со своеобразными привычками, понятиями и самою наукой, со своей малопонятной, странной для великорусского уха речью; притом же они не только не хотели приноровиться к просвещаемому ими юношеству и призвавшей их стране, но даже явно презирали великороссов, как дикарей, над всем смеялись и все порицали, что было непохоже на их малороссийское, а все свое выставляли и навязывали, как единственно хорошее». То было время, когда в сан епископа или архимандрита мог попасть только «малоросс», ибо правительство не доверяло великороссам, подозревая их всех в приверженности допетровским обычаям.

Народ принимал латинские школы неохотно и с крайним недоверием. Едва ли не силой приходилось заставлять духовенство отдавать туда своих детей. Да и сами студенты частенько сбегали. И происходило это не потому, что духовное сословие в России было привержено к суевериям и коснело в невежестве, но потому, что эти школы для них оставались «чужими», «иностранными» — какие-то латино-польские колонии на родной земле, никому не нужные и бесполезные даже чисто практически — ибо «практический ум» не видел никакого проку ни в латинской грамматике, ни в каком-нибудь «обхождении политичном, до семинарии относящемся». Практический ум вовсе не находил резонов менять привычные способы приготовления священнослужителей — в родном доме, по отцовским наставлениям — на новые, непривычные и сомнительные. «Еще далеко не было доказано, кто больше был обыкновенно приготовлен к священнослужительству: псалтырник ли, с детства служивший при церкви и практически изучивший чтение и пение, и устав, — или латынник из школы, заучивший только несколько вокабул и латинские флексии.» (Знаменский) От славянского языка почти что отвыкали в этой латинской школе — ведь даже тексты Писания на уроках чаще приводились по-латыни. Грамматика, риторика и пиитика изучались латинские, а российская риторика присовокупляется к ним только в старших классах. И нетрудно понять, что родители с таким недоверием отсылали детей в эту «проклятую семинарию на муку». А дети предпочитали попасть хоть в острог, лишь бы избыть этой учебной службы. Ибо создавалось гнетущее впечатление, что в этой нововводной школе меняют если еще и не веру, то национальность. Самое учреждение школ было бесспорным и положительным приобретением. Однако это перенесение латинской школы на русскую почву означало разрыв в церковном сознании. Разрыв между богословской «ученостью» и церковным опытом; молились ведь еще по-славянски, а богословствовали уже по-латыни. Одно и то же Писание в классе звучало на интернациональной латыни, а в храме на родном языке. Вот этот болезненный разрыв в самом церковном сознании есть, быть может, самый трагический из итогов Петровской эпохи. Создается некое новое «двоеверие», во всяком случае, двоедушие. В русской церковной школе утвердилась западная культура и западное богословие. Эта «богословская школа», разумеется, не имела корней в жизни. Основанная на чужом основании, возросшая на искусственной почве, она стала некоей «надстройкой» над пустым местом. Оно не имело своих корней. Вместо корней — сваи. «Богословие на сваях» — таков результат богословского «западничества» в России восемнадцатого столетия.

III

Богословское образование в школе оставалось латинским и тогда, когда ориентация на Рим сменилась влиянием Реформации, точнее, ранне-протестантской схоластики. Аквинат уступил место Христиану Вольфу — но преподавание по-прежнему шло по-латыни. Западным оставался и весь строй школьного образования. Веяние протестантизма связано, прежде всего, с именем Феофана Прокоповича, известного сподвижника Петра Великого, ревностного устроителя всех церковных реформ того времени, автора «Духовного Регламента». Бо-

гословские лекции Феофана, читанные по-латыни в Киевской Академии, были напечатаны только в 1782—1784 годах в Лейпциге, — однако и задолго до этого они разошлись в рукописи и произвели переворот в богословии. В своих лекциях или «трактатах» по догматике Феофан строго следует западным образцам — особенно он зависит от Аманда Поланского из Полансдорфа, автора «SyntagmaTheologiae Christianae» («Сумма христианского богословия») (1609). Также он систематически использует «Loci Communes» («Общие места») Иоанна Герхарда. Однако, даже следуя иностранным учителям, Феофан не оставался простым компилятором. Начитанный и знающий современную литературу, он прекрасно владеет материалом и приспосабливает его для своих целей. Несомненно, одно: Феофан не то, что примыкает — он принадлежит к протестантской схоластике XVII-го века. Он не «под влиянием протестантизма» — он сам протестант (А. Карташов). И его сочинения вполне умещаются в истории немецкого реформированного богословия. Не будь на титульных листах его книг имени русского епископа, их автора всего естественнее было бы угадывать среди профессоров какого-нибудь протестантского богословского факультета. Все здесь пронизано западным духом, воздухом Реформации. Это чувствуется во всем, — в привычках мысли, в выборе слов. Перед нами даже не западник, но попросту западный человек, иностранец. На Православный мир смотрел он со стороны. Феофан не чувствовал Православия изнутри. Он весь в западных спорах. И в этих спорах он до последнего стоит за Реформацию. Весь пафос его трактатов направлен против Рима; он не мог ни на минуту отвлечься от «чарующей области» западных конфессиональных споров.

Юрий Самарин в своей известной книге «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» пытается представить это столкновение католической и протестантской тенденций как эпизод «диалектики русской богословской мысли». Однако происходившее едва ли можно назвать естественным процессом. Это была борьба двух иностранных влияний, от которой русская богословская мысль только страдала. Здесь не может быть речи о внутренней органической диалектике — скорее, о насильственном псевдоморфозе православной мысли. Православие было принуждено мыслить в чуждых по существу категориях и выражать свои мысли на иноземный манер. Во второй половине XVIII века обучение богословию в большинстве семинарий и академий основывалось на протестантских учебниках, пришедших с Запада. Учебники даже не приходилось переводить — ведь все преподавание велось на латыни. Митрополит Филарет вспоминал, что обучался богословию по учебнику Холлатца (ум. 1713). Обучение состояло в том, что преподаватель диктовал главы учебника и заставлял студентов заучивать их наизусть. Другие части курса преподавались по руководствам Квенштедта или Турретини (ум. 1737). Были и русские учебники, но они ни в чем не уклонялись от западных образцов — таковы «Doctrina» Феофилакта Горского (Лейпциг, 1784), «Compendium» Иакинфа Карпинского (Лейпциг, 1786), «Compendium» Сильвестра Лебединского (1799 и 1805), а также учебник Иринея Фальковского (1802), — все по Феофану Прокоповичу! Во всех этих трактатах и компендиумах напрасно искать свободного движения мыслей. Это были книги для заучивания наизусть, воплощение «школьного богословия», неподвижное «предание школы». В них можно найти некоторые протестантские догматы и учения — например, учение о Писании и Предании, протестантское определение Церкви, протестантскую концепцию Оправдания.

Во второй половине восемнадцатого столетия к преобладающему влиянию старо-протестантской схоластики добавилось новое веяние пиетизма. Достаточно упомянуть имя Симеона Тодорского (1701-1754), умершего в сане епископа Псковского. Большую часть жизни он был преподавателем в «Сиротском доме» в Галле, где перевел на русский язык с Галльского издания 1735 года знаменитую «Wahres Christentum» («О внутреннем христианстве») Иоанна Арндта. Замечательна в этом отношении также фигура Платона Левшина (1737—1811), знаменитого митрополита Московского при Екатерине Второй, которого С. К. Смирнов, историк Академии, впоследствии точно назвал «Петром Могилой Московской Академии». Платон был более проповедником и катихизатором, чем систематическим богословом. Но его «катихизисы», проповеди «или первоначальное наставление в христианском законе», гремевшие в Москве уже в 1757—58 годах, знаменовали новый поворот в истории богословия. Его лекции, читанные для Великого Князя (впоследствии Императора) Павла, были изданы в 1765 году под заглавием «Православное учение или сокращенная христианская Богословия». Это был первый опыт богословской системы по-русски. Разумеется, для использования в школах она была переведена на латынь. И на этом настоял сам Платон: он полагал, что преподавание богословия на любом другом языке означает снижение образовательного стандарта. Заметим, что это мнение исходит от ревностного

борца за «просвещение народа», талантливого проповедника христианской веры и нравственности. Даже в старости, перед самой Освободительной войной 1812 года, Платон был поражен проектом преподавания в духовных школах на русском и горячо против этого возражал. В русских писаниях Платона поражает запутанность богословских терминов, заимствованных из разных латинских источников. В вопросах нравственных он чувствует себя гораздо увереннней, чем в вероучительных. Учение о Церкви, о Предании, о Таинствах в течение всего XVIII века оставалось неясным и неразработанным.

Реформа русской богословской школы в начале царствования Александра Первого не вернула богословие к восточным, византийским корням. Вся она была проникнута не столько соборным духом Церкви, сколько влиянием пиетизма, «внутреннего христианства». Преподавание по-прежнему основывалось на западных учебниках; только сухая схоластика в них сменилась пиетическим морализмом и уклоном в мистику. Однако проявилась и противоположная тенденция, которая позднее заживит трещину между «школой» и «жизнью»: в школе начали преподавать по-русски. Цель новой «школьной реформы» была — пробудить общество и народ, внушить им возвышенные духовные интересы, призвать к религиозной и нравственной независимости. В этом ярко проявился дух времени эпохи Священного Союза и Библейских Обществ. Так «латинское пленение» заменилось «пленением» немецким и английским, и на месте схоластики выросла новая угроза — угроза безудержного мистицизма и немецкой теософии. С этого времени на русское богословие ложится тень немецкой школы. В русских богословских академиях начинают изучать немецкий как основной язык богословия.

Однако реформа все же стала шагом вперед, началом творческого роста. В новом псевдоморфозе было немало неправильного и болезненного — но это была болезнь к жизни и к росту, а не к смерти и разложению. Между двумя крайностями — мистико-философским энтузиазмом с одной стороны и боязливым недоверием ко всему новому с другой — открылся узкий и трудный путь Церковного Богословия. Знаменем этой эпохи явилась величественная фигура Филарета, митрополита Московского (1782—1867), может быть, наиболее значительного из русских богословов того времени. Он тоже учился в латинской школе и вырос под заботливым водительством митрополита Платона в Троице-Сергиевской Лавре, где в то время преобладала смесь пиетизма со схоластикой. В молодые годы он прошел через увлечение мистицизмом и был активным сторонником Библейского Общества. Следы этих «протестантских» и «мистических» тенденций можно найти и в позднейших его работах. Однако в целом его мышление оставалось церковным. Филарет начал освобождение русского богословия не только от западных влияний, но и от «западничества» как такового. Он повел богословие единственным путем, ведущим к желанной цели — обратил его к Отцам Церкви, к святоотеческим основаниям и источникам. Святоотеческие писания были для Филарета источником вдохновения и критерием верности Преданию. Впрочем, Филарет не порвал окончательно со старыми «древне протестантскими» традициями русской школы, с традицией Прокоповича. В творениях самого Филарета немало выражений, отражающих влияние протестантской догматики или просто заимствованных из протестантских источников. В «Начертании церковно-библейской истории», подготовленной в 1814 году для Петербургской Академии, он сам отсылает читателя к протестантским книгам. Из тех же протестантских источников происходит та неполнота или ущербность определений в ранних работах Филарета, на которую любят ссылаться его враги — наиболее характерно и поразительно то, что в первом издании его «Катихизиса» вообще не упоминается Святое Предание. Впрочем, этот пропуск указывает не на ошибку или небрежность мысли, а, скорее, на общую тенденцию того времени.

Поворот к схоластике и проримским настроениям психологически понятен и объясним в связи с реформами графа Протасова, обер-прокурора Священного Синода при Николае Первом. Однако это возвращение к латинообразным формулировкам семнадцатого-восемнадцатого столетий, к «Православному Исповеданию» Петра Могилы, к трудам Св. Димитрия Ростовского и «Камню Веры» Стефана Яворского осталось бесплодным, так как не предлагало решения исторических проблем русского богословия. Склонность к протестантизму могла быть преодолена только возвращением к историческим источникам Восточного Православия, творческим восстановлением когда-то живой культурной традиции — но никак не школярским заучиванием неактуальных для России «достижений» западной мысли. Поэтому Филарет несравненно больше, чем Протасов и его советники, сделал для истинного воцерковления русского «школьного богословия». «Догматика» Макария Булгакова, выдающегося историка Рус-

ской Церкви и впоследствии митрополита Московского, при всех своих достоинствах остается мертвой книгой, памятником безжизненного школярства, не вдохновленной истинным церковным духом; это еще одна западная книга. Назад к живому и истинному Христианству ведет не накатанный путь схоластики, а тропа истории. Найти синтез возможно не в сухой «систематизации», основанной на чуждых источниках, а лишь в живом, порой сложном и противоречивом опыте истории Церкви. Так в конце прошлого столетия путем русского богословия стал «исторический метод». Этот метод (см. также «Догматическое богословие» епископа Сильвестра) — самое важное достижение русского богословского наследия.

IV

Одним из наиболее значительных явлений в западном богословии прошлого столетия является влияние немецкой идеалистической философии не только на евангелические круги, но и — достаточно упомянуть римско-католическую школу в Тюбингене — на католическое богословие и латинскую школу, особенно в Германии. В русских богословских школах влияние немецкого идеализма было также сильно, хотя более в философском, чем в религиозном плане. В истинно богословской литературе того времени — богословской в строгом смысле слова — влияние философского идеализма почти незаметно. Частично это объясняется строгостью цензуры. Из воспоминаний современников мы знаем, что многие профессора Академий в те годы предпочитали истолковывать факты, явленные в Откровении, не строго богословски, а философски.

Во всяком случае, психологическое влияние романтизма и реализма было сильно. Студенты Академий увлекались Шеллингом, Баадером и психологами-романтиками, такими, как Г. Х. Шуберт (ум. 1860). Даже в трудах Феофана Затворника, знаменитого истолкователя святоотеческой аскетики, мы встречаем следы «Истории души» Шуберта («Geschichte der Seele»; 1830, 4-е издание — 1850). В Киевской Академии, где учился Феофан, книга Шуберта использовалась как учебник. Во всяком случае, философское пробуждение России началось в богословских школах, и первые ученики философского идеализма вышли из Академий и семинарий: Велланский — из Киевской Академии, Надеждин — из Московской, Павлов — из Воронежской семинарии, Галич — из семинарии в Севске. Из богословских Академий вышли и позднейшие университетские профессора философии: Сидонский и М. И. Владиславлев в Санкт-Петербурге, П. Д. Юркевич и М. М. Троицкий в Москве (оба из Киевской Академии), архимандрит Феофан Авсенев, О. Новицкий, С. С. Гогоцкий в Киеве, И. Михневич в Лицее Ришелье в Одессе. Профессорами философии в Академиях были Ф. Голубинский и В. Д. Кудрявцев в Москве, В. Н. Карпов, известный переводчик Платона, и М. И. Каринский в Санкт-Петербурге. Так в Академиях родилась особая традиция религиозно-философского идеализма. В ней философская жажда знания скрестилась с горячим интересом к вопросам веры. В богословских школах началось русское «любомудрие», и под обстрел умозрительной критики первым попало богословие. Один из консервативных профессоров Академии в начале нашего века так определял задачу догматического богословия: за каждым догматом следует различить вопрос, на который этот догмат отвечает. «Это — аналитика естественных запросов духа относительно той или другой истины.» Прежде всего, нужно на основании Писания и Предания установить точное свидетельство Церкви: «Здесь отнюдь не мозаика текстов, но органический рост понятия.» Тогда догмат оживает и открывается во всей своей умозрительной глубине — как Божественный ответ на человеческие вопросы, как Божественное «Аминь» и свидетельство Церкви. Она открывается нам «истиною самоочевидной», спорить с которой немыслимо. Сталкиваясь со жгучими вопросами настоящего, догматическое богословие должно вновь и вновь воссоздавать догматы так, чтобы угли древних формул превращались в ослепительный огонь истинной веры. При таком понимании проблем богословия философский и исторический методы идут рука об руку. А исторический метод, в свою очередь, ведет к исповеданию веры Святых Отцов.

Влияние философии особенно заметно у многочисленных русских «светских богословов» — славянофилов, Хомякова, и, прежде всего — у Владимира Соловьева и его последователей. Тесная связь между религиозно-философскими поисками Владимира Соловьева и немецкой идеалистической философией, в особенности Шеллингом, отчасти Баадером, Шопенгауэром и Эдуардом фон Гартманом очевидна. В своей системе Соловьев пытается воссоздать догматы христианской веры в категориях современной философии — задача, волновавшая еще Хомякова. Традиция Соловьева, подхваченная его учениками и духовными последователями, вошла в современную рели-

гиозно-философскую традицию. Такому пониманию задачи богослова можно противопоставить другое: цель не столько в том, чтобы перевести Предание веры на современный язык, сколько в том, чтобы преобразовать философию опытом веры так, чтобы вера стала для философии источником и мерой. Слабая сторона Соловьева и его школы в том, что умозрительное рассуждение у них зачастую преобладает над Преданием и даже искажает опыт веры. Во всяком случае, мы можем сказать, что влияние немецкой философии стало для русского богословия органичным и полезным.

V

Из предшествующего краткого и поверхностного обзора западных влияний в русском богословии, казалось бы, следует неизбежный вывод: не было ли и не остается ли русское богословие в своем развитии, как резко выразился один критик — «блуждающим богословием»? Есть ли в нем хоть что-нибудь неподвижное, неизменное, прочное, постоянное? Нет, — заключают часто иноземные, в особенности римско-католические богословы, по русским богословским трудам составившие себе впечатление о чем-то размытом и неопределенном. Подобные впечатления и заключения являются результатом опасного недопонимания, своего рода оптического обмана. Однако за таким истолкованием стоит нечто трагическое, даже страшное — неисцелимый раскол, надрыв в православном сознании, который прослеживается во всей истории русского богословия как некое творческое замешательство, растерянность и непонимание, куда же идти. И самое печальное, что разрыв этот разделяет богословие и благочестие, знание и духовность, церковную школу и церковную жизнь.

Новая богословская школа пришла в Россию с Запада. Слишком долго оставалась она инородным телом в структуре Церкви. Она создала свой внутренний язык, чужой для народа — непохожий ни на язык быта, ни на язык молитвы. Развиваясь, она давала странные и уродливые формы. Она как была, так и осталась «школой». Слишком много в ней было от учебника — слишком мало от искания веры и истины. Богословская мысль билась не в лад с сердцем Церкви и, в конце концов, забыла дорогу к этому сердцу. Она не поняла, как важно пробудить и привлечь к вопросам духовным широкие круги церковного общества и народа. Она смотрела на общество с неприязнью и ревнивой подозрительностью. Для этого были свои причины. Народ был предубежден против школы, завезенной извне, не укорененной ни в жизни, ни в реальности религиозного опыта, против богословской мысли, не способной выразить веру Церкви и свидетельствовать о ней. В этом смысле название «блуждающее богословие» справедливо. Здесь-то и кроется проблема русского религиозного бытия: в глубинах церковного опыта сохранилась неискаженная Вера. В молитве, в обращении к Богу, в монашестве русская душа не свернула со старого, строгого, святоотеческого пути; она жила в неискаженной и неразделенной полноте Соборности и Предания. В своей духовности, в глубинах молитвы вера оставалась «верой святоотеческой, апостольской» — верой древнего, восточного и византийского Православия. Но «мысль» отделилась, оторвалась от этих духовных глубин и слишком поздно осознала свою ошибку. Блуждания мысли не повредили — и не могли повредить веру: Православие осталось неизменным. Однако в этом богословском псевдоморфозе, в богословии, забывшем родной язык и оторвавшемся от народа, кроется серьезная опасность. Опасней всего то, что богословские вопросы и проблемы расходятся с жизнью, и Правда Божия становится предметом школьной зубрежки, уделом узкого круга «специалистов» и «профессионалов». Н. П. Гиляров-Платонов в своих увлекательных воспоминаниях дает яркий пример такого отчуждения школы от жизни: «Предание в школах понималось обычно полупротестантски. Даже Филарет в своем Катехизисе не отвел Преданию особого раздела. «Богословие» Терновского не упоминало о нем вовсе. Та рукопись, по которой я учился уже в сорокалетнем возрасте, о Предании тоже молчала. Век Прокоповича продолжался... Так происходило не только с Преданием... Учение об Оправдании тоже было совершенно согласно с латинскими книгами... Пока Москва худо-бедно брела по следам Прокоповича, в Петербурге в результате богословия А. Н. Муравьева положение изменилось... Стоит отметить, что «профессиональные» богословы не интересовались нововведениями, касающимися такого важного учения, как учение о Предании (Предании, как втором и независимом от Писания источнике веры). Они спокойно начали писать и учить на новый лад... Читатель, может быть, решит, что этим почтенным людям недоставало веры. Но у них не было равнодушия к вере — была, скорей, уверенность, что формулы западного богословия сами по себе, а Восточная Церковь — сама по себе. На Западе эти вопросы вызывали ожесточенные спо-

ры; по ним проходила граница между конфессиями. На Востоке же они не поднимались вовсе. Интересна в этом смысле переписка Патриарха Константинопольского Иеремии с Тюбингенскими богословами в XVI веке. Тюбингенцы просили его высказать свое мнение по тем вопросам, о которых спорили в то время Рим и Лютер — например, по вопросу о вере и делах. Ответы Патриарха случайны и поверхностны: он не понимает сути вопросов по той причине, что эти вопросы стояли только перед Западной Церковью — в этом проявлялось своеобразие ее исторического развития.»

В этих наблюдениях много правды, особенно правды психологической. Главная опасность — не в ошибках, а в отделении богословской мысли и школы от народа.

Мы должны преодолеть западные влияния в русском богословии. И, прежде всего — чуждый «западный стиль». Преодоление началось уже много лет назад в русских школах — при Филарете и в монастырях — с возрождением подвижничества. Достаточно вспомнить школу старца Паисия Величковского и особенно наследие Оптиной Пустыни. Восстановить независимость от западных влияний православное богословие может только через духовное возвращение к святоотеческим источникам и основаниям. «Вернуться к Отцам» — не значит отвернуться от настоящего, выпасть из истории, сбежать с поля битвы. Нет, нам предстоит нечто большее — не просто сохранение святоотеческого опыта, а новое открытие и внесение этого опыта в жизнь. С другой стороны, независимость от Запада не должна выродиться в тупую враждебность ко всему, что «из-за кордона». Полностью порвав с Западом, мы не обретем свободы. Православие не может и не должно больше хитрить и замалчивать проблему. Это значит, что Православие должно встретиться с Западом лицом к лицу, свободно и творчески. В прошлом у нас — несколько веков зависимости и подражания и ни одной встречи. Встреча происходит в свободе, равенстве и любви. Недостаточно повторять западные ответы, бездумно переходя от одного к другому.

VI

Путь преодоления западного «соблазна» для Православия не в том, чтобы с презрением и ненавистью отбрасывать западные достижения. Нет, мы должны преодолеть и превзойти их новой творческой активностью. Только творческое возвращение к древним и уникальным глубинам святоотеческого богословия послужит православной мысли «противоядием» от явных, сокрытых — или даже еще неизвестных сторон «западного яда». Православное богословие призвано решить западные вопросы из глубин неповрежденного православного опыта и противопоставить мятущейся западной мысли неизменность Святоотеческого Православия.

Флоровский Г. «Западные влияния в русском богословии». В книге «Пути русского богословия». Перевод с английского Н. Холмогоровой.

А. С. Хомяков

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О «ФИЛОСОФИЧЕСКОМ ПИСЬМЕ»

Тебя удивила, мой друг, статья «Философические письма», напечатанная в 15 № «Телескопа»[1], тебя даже обидела она; ты невольно повторяешь: неужели мы так ничтожны по сравнению с Европой, неужели мы в самом деле похожи на приемышей в общей семье человечества? Я понимаю, какое грустное чувство поселяет в тебе эта мысль; успокойся, мой друг, эта статья писана не для тебя; всякое преобразование твоего сердца и твоей души было бы зло: ты родилась уже истинной христианкой, практическим существом той теории, которую — излагает сочинитель «Философического письма» для женщины, может быть, омраченной наносными мнениями прошедшего столетия. Ты давно поняла то единство духа, которое со временем должно возобладать над всем человечеством; ты издавна уже помощница его. Я знаю, как соблазняла тебя нехристианская жизнь того общества, которое должно служить примером для прочих состояний. Ты устояла от соблазна, не увлеклась на путь, не имеющий цели жизни, и теперь сама видишь, что на избранном тобою пути нельзя ни потерять, ни расточить земного блага; ибо избранный тобою путь есть стезя, на которой человек безопасен от хищничества и ласкательства и по которой, со временем, должно идти все человечество. Для тебя не новость — умеренность во всем; во всем, что касается до сердца и души, ты знала, что только неразрывный их союз составляет истинную жизнь, что сердце без разума — страсть, пламя, пожирающее существование, что разум без сердца — холод, оледеняющий жизнь. Для тебя не нужно было длинного ряда прославленных предков, чтобы понимать святые мысли.

[1] Автор «Философического письма» П. Я. Чаадаев (*Прим. ред.*).

«Диэтика души и тела есть истина, давно известная у других народов, — говорит сочинитель статьи, — а для нас она новость», — замечает он. Но кто ж тебе открыл эту истину, мой друг, открыл просто, как будто без влияния веков и людей? Кто же мог открыть, кроме Бога Слова.

Нужно было прежде всего верить, а потом исповедовать эту истину во благо общее тела и духа.

Если ты уже постигла один раз истину и следуешь ей, то не думай, чтоб истину можно было совершенствовать. Ее откровение совершилось один раз и навеки, и потому слова: «Сколько светлых лучей прорезало в это время мрак покрывавший всю Европу!» — относятся только к открытиям, касающимся до совершенствования вещественной жизни, а не духовной; ибо сущность религии есть неизменный во веки дух света, проникающий все формы земные. Следовательно, мы не отстали в этом отношении от других просвещенных народов; а язычество таится еще во всей Европе: сколько еще поклонников идолам, рассыпавшимся в золото и почести! Что же касается до условных форм общественной жизни, то пусть опыты совершаются не над нами; можно жить мудро чужими опытами зачем нам вдаваться в крайности: испытывать страсть сердца, как во Франции, охлаждаться преобладанием ума, как Англия; пусть одна перегорает, а другая стынет, одна от излишних усилий может нажить аневризм, а другим от излишней полноты — паралич.

Русские же, при крепком своем сложении, умеренной жизнию могут достигнуть до маститых веков существования, предназначенного народам.

Положение наше ограничено влиянием всех четырех частей света, и мы — ничто, как говорит сочинитель «Философического письма», но мы — центр в человечестве европейского полушария, море, в которое стекаются все понятия. Когда оно переполнится истинами частными, тогда потопит свои берега истиной общей. Вот, кажется мне, то таинственное предназначение России, о котором беспокоится сочинитель статьи «Философическое письмо». Вот причина разнородности понятий в нашем царстве. И пусть вливаются в наш сосуд общие понятия человечества — в этом сосуде есть древний русский элемент, который предохранит нас от порчи.

Но рассмотрим подробнее некоторые положения сочинителя статьи «Философическое письмо». «Народы живут только мощными впечатлениями времен прошедших на умы их и соприкосновением с другими народами. Таким образом каждый человек чувствует свое собственное соотношение с целым человечеством»,— так пишет сочинитель; и продолжает: «Мы явились в мир как незаконнорожденные дети, без наследства, без связи с людьми, которые нам предшествовали, не усвоили себе ни одного из поучительных уроков минувшего».

Сочинитель не потрудился развертывать той метрической книги, в которой записано и наше рождение в числе прочих законнорожденных народов, иначе он не сказал бы этого. Он, верно, не видел записи и межевого плана земли, где отмечено родовое имение славян и руссов,— отмечено на своем родном языке, а не на наречии! Если б мы не жили мощными впечатлениями времен прошедших, мы не гордились бы своим именем, мы бы не смели свергнуть с себя иго монголов, поклонились бы давно власти какого-нибудь Сикста V или Наполеона, признали бы между адом и раем чистилище и, наконец, давно бы обратились уже в ханжей, следующих правилу «несть зла в прегрешении тайном». Кому нужна такая индульгенция, тот не найдет ее в наших постановлениях Церкви.

Сочинитель идет от народа к человеку, а мы пойдем от человека к народу: рассмотрим сперва, что наследует от отца сын, внук, правнук и т. д.

Потом — что наследуют поколения.

Первое наследие есть имя, потом — звание, потом — имущество и, наконец, некоторый отблеск доброй славы предков; но эти все наследия, кроме звания, постепенно или вдруг исчезают, если наследники не хранят и не поддерживают их: богатство проживается, лучи отцовской славы бледнее и бледнее отражаются на потомках; остаются только слова «князь», «граф», «дворянин», «купец», «крестьянин»,— но без поддержки первые падают.

Нигде и никогда никто из великих людей не дал ряда великих потомков; то же сбылось и между потомками; потомки греков не сберегли ни языка, ни слова, ни нрава, ни крови предков своих. Владыки-римляне обратились в рабов; и населившийся гонимыми париями весь север Европы возвысился и образовал новую родословную книгу своей родины, сжег разрядные книги Индии, Рима и Греции.

Где же мощные впечатления прошедших времен? И нужны ли они для нравственности человека и для порядка его жизни? Чтобы распределить свое время, знать, как употребить каждый его час, каж-

дый день, чтоб иметь цепь существования, нужны ли потомки и впечатления прошедшего?

Порода имеет влияние только в отношениях людей между собою: сравнение преимущества своего с ничтожеством других делает человека гордым, презрение трогает самолюбие и убивает силы; но религиозное состояние человека не требует породы. Следовательно, для человеческой гордости и уважения нашего к самим себе — нам нужно родословие народа; а для религии России нужно только уважение ее к собственной религии, которой святость и могущество проходит так мирно чрез века.

Наше общество действительно составляет теперь разногласие понятий; и все-таки оттого, что понятия передаются нам разномысленными воспитателями, оттого-то общество наше, долженствующее подавать во всем пример прочим состояниям, настроено на разный лад. И эта расстроенность не кончится до тех пор, пока не образуется у нас достаточное число наставников собственных, достойных уважения и доверия родителей.

Таким-то образом чужие понятия расстраивали нас со своими собственными. Мы отложили работу о совершенствовании всего своего, ибо в нас внушали любовь и уважение только к чужому, — и это стоит нам, нравственного унижения. Родной язык не уважен; древний наш прямодушный нрав часто заменяется ухищрением; крепость тела изнеживается; новость стала душой нашей — переимчивость овладела нами. Не сами ли мы разрываем союз с впечатлениями нашего прошедшего? Зачем вершины нами отрываются от подножий? Зачем они живут как гости на родине, не только говорят, пишут, но и мыслят не по-русски?

Отвечай мне, мой друг, на эти вопросы, истинны ли они. Отвечай, нужны ли соколу павлиньи перья, чтобы быть также птицей Божьей и исполнить свое предназначение в судьбе всего творения.

При разделении односемейности европейской на латинскую и тевтоническую сочинитель несправедливо отстранил семью греко-российскую, которая также идет в связи с прочими и, можно сказать, составляет средину, между крайностями слепоты и ясновидения.

Было трое сильных владык в первых веках христианского мира: Греция, Рим и Север (мир тевтонический).

От добровольного соединения Греции и Севера родилась Русь: от насильственного соединения Рима с Севером родились западные царства. Греция и Рим отжили. Русь — одна наследница Греции; у Рима много было наследников.

Следует решить, в ком из них истина надежнее развивает идеи долга, закона, правды и порядка. Может быть, одежда истины также должна сообразоваться с климатом, но сущность ее повсюду одна, ибо истекает из одного родника. Для нравственности нашей жизни мы можем пользоваться правилом Конфуция, ибо заключения разума из опытов жизни повсюду одни и те же: из всей разнородной пищи вкус извлекает только два первородных начала — сладкое и горькое.

Если нравственность повсюду одна, и мы подобно прочим народам можем ею пользоваться, кто же побуждает нас предаваться совершенствованию только наружной жизни? Каждому человеку дано от неба столько воли, что он может овладеть собою, остановить ложное направление, заставить себя обдумать жизнь, вввериться в вечное правило: «умерь себя и словом, и делом» — и соделаться лучшим без помощи предков, но с помощью опыта людей. Потоки блага текут также с вершины.

«Массы находятся под влиянием особого рода сил, развивающихся в избранных членах общества. Массы сами не думают, посреди их есть мыслители, которые думают за них, возбуждают собирательное разумение нации и заставляют ее двигаться вперед; между тем как небольшое число мыслит, остальное существует, и общее движение проявляется. Это истинно в отношении всех народов, исключая некоторые поколения, у которых человеческого осталось только одно лицо».

Последние слова противоречат первым, ибо жизнь есть движение вперед, а в природе все движения — вперед; во всех движениях природы есть начало и следствие. Как ни кажется справедливо положение сочинителя, однако ж, если массу сравнить со сферой, состоящей из множества постоянно до единицы дробящихся сфер, то самому последнему существу нельзя отказать в том мышлении, из которого составляется мышление общее, высшее, приводимое в исполнение. Иначе масса была бы бездушный материал.

Таким образом, слова господина сочинителя: «Где наши мудрецы, где наши мыслители? кто и когда думал за нас, кто думает в настоящее время?» — сказаны им против собственного в пользу общую мышления. Он отрицает этим собственную свою мыслительную деятельность.

Наши мудрецы! Кто за нас думает!

Смотрите только на Запад, вы ничего не увидите на Востоке, смотрите беспрестанно на небо, вы ничего не заметите на земле. Положим,

что «мы отшельники в мире, ничего ему не дали», но чтоб ничего не взяли ничего — это логически несправедливо: мы заняли у него неуважение к самим себе, если согласиться с сочинителем письма.

И, следовательно, мы могли бы прибавить к просвещению общему, если бы смотрели вокруг себя, а не вдаль; мы все заботимся только о том, чтоб следить, догонять Европу. Мы, точно, отстали от нее всем временем монгольского владычества, ибо велика разница быть в покорности у просвещенного народа и у варваров. Покуда Русь переносила детские болезни, невольно покорствовала истукану ханскому и была, между тем, стеной, защитившей христианский мир от магометанского,— Европа в это время училась у греков и наследников их наукам и искусствам. Всемирное вещественное преобладание падшего Рима оснащалось снова в Ватикане, мнимо преображаясь в формы духовного преобладания, но это преобладание было не преобладание слова, а преобладание меча, — только скрытого. Русь устояла во благо общее — это заслуга ее.

Сочинитель говорит: «Что делали мы в то время, когда в жестокой борьбе варварства северных народов с высокой мыслию религии возникало величественное здание нового образования?».

Мы принимали от умирающей Греции святое наследие, символ искупления, и учились слову; мы отстаивали его от нашествия Корана и не отдали во власть папы; сохраняли непорочную голубицу, перелетавшую из Византии на берега Днепра и припавшую на грудь Владимира.

Вечные истины, переданные нам на славянском языке, — те же, каким следует и Европа; но отчего же мы не знаем их? Наше исповедание не воспрещает постигать таинства вселенной и совершенствовать жизнь общую ко благу. Вечная истина святой религии не процветает, иначе она бы не была вечною, но более и более преобладает миром, более и более проясняет не себя, а людей; и тот еще идолопоклонник, кто не поклоняется Долгу, Закону, Правде и Порядку, а поклоняется золоту и почестям, боится своих идолов и из угождения им готов забыть правоту.

Преобладание христианской религии не основывается на насилии, и потому не поверхностная философия восставала «против войн за веру и против костров», а истина самого христианства. И такой мир идей можно создать в сшибке мнений. Сшибка мнений свойственна ученикам, в этих жарких спорах ложный силлогизм так же может, торжествовать, как меч в руках сильнейшего, но вместе и несправедливейшего. Истинное убеждение скромно удаляется от тех, которые его не понимают, не унижает себя раздором за мнения. И потому мне кажется, что религия в, борениях Запада была только маской иных человеческих усилий; ибо религия не спрашивает человека, на каких условиях живет он в обществе: она уверена, что если образцы общественной жизни живут правдой, а не языческой себялюбивой хитростию то из всех усилий общества один и тот же вывод: долг, закон, правда, порядок.

Религия есть одно солнце, один свет для всех; но равно благодетельные лучи его не равно разливаются по земному шару, а соответственно общему закону вселенной. Согласуясь с климатом природы, у нас холоднее и климат идей, с крепостью тела у нас могут быть прочнее и силы души. И мы не обречены к замерзанию: природа дала нам средства согревать тело; от нас зависит сберечь и душу от холода зла.

Этим я хотел кончить письмо мое, но не мог удержаться еще от нескольких слов в опровержение мнений, что будто Россия не имеет ни историй, ни преданий, — не значит ли это, что она не имеет ни корня, ни основы, ни русского духа, не имеет ни прошедшего, ни даже кладбища, которое напоминало бы ей величие предков? Надо знать только историю салонов, чтоб быть до такой степени несправедливым.

Виновата ли летопись старого русского быта, что ее не читают?

Не ранее XII века все настоящие просвещенные царства стали образовываться из хаоса варварства. В XII веке у нас христианский мир уже процветал мирно; а в Западной Европе что тогда делалось? Овцы западного стада, возбужденные пастырем своим, думали о преобладании; но, верно, святые земли не им были назначены под паству. Бог не требует ни крови, ни гонений за веру; мечом не доказывают истины. Бог слова покоряет словом. Гроб Господень не яблоко распри; он — достояние всего человечества.

Таким-то образом мнимо великое предприятие должно было рушиться. Мы не принимали в нем участия, и похвалимся этим. Мы в это время образовали свой ум и душу — и потому-то ни одно царство, возникшее из средних времен, не представит нам памятников XII столетия, подобных Слову Игоря, Посланию Даниила к Георгию Долгорукому и многим другим сочинениям на славянском языке, даже и IX, и X столетий. Есть ли у кого из народов Европы, кроме шотландцев,

подобные нашим легенды и песни? У кого столько своей, родной, души? Откуда вьются эти звонкие, непостижимые по полноте чувств, голоса хороводов? Прочтите сборник Кирилла Данилова древнейших народных преданий-поэм. У какого христианского народа есть Нестор? У кого из народов есть столько ума в пословицах? А пословицы не есть ли плод пышной давней народной жизни?

Еще оставалось бы высчитать тебе природные свойства и прижитые недостатки наши и прочих просвещенных народов, взвесить их и по ним уже заключить, который из народов способнее соединить в себе могущество вещественное и духовное. Но это — новый обширный предмет рассуждения.

Довольно против мнения, что мы ничтожны.

Статья была впервые опубликована в 1886 году в Париже по корректурному оттиску из журнала «Московский наблюдатель» (1836, ч. 2).

П. Я. Чаадаев

«ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПИСЬМА». ПИСЬМО ПЕРВОЕ

Да приидет Царствие Твое. (Евангелие от Матфея, VI, 10).

<...>В жизни есть известная сторона, касающаяся не физического, а духовного бытия человека. Не следует ею пренебрегать; для души точно так же существует известный режим, как и для тела; надо уметь ему подчиняться. Это — старая истина, я знаю; но мне думается, что в нашем отечестве она еще очень часто имеет свою ценность новизны. Одна из наиболее печальных черт нашей своеобразной цивилизации заключается в том, что мы еще только открываем истины, давно уже ставшие избитыми в других местах и даже среди народов, во многом далеко отставших от нас. Это происходит оттого, что мы никогда не шли об руку с прочими народами; мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода; мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого. Стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода.

Эта дивная связь человеческих идей на протяжении веков, эта история человеческого духа, — вознесшие его до той высоты, на которой он стоит теперь во всем остальном мире, — не оказали на нас никакого влияния. То, что в других странах уже давно составляет самую основу общежития, для нас — только теория и умозрение. И вот пример: вы, обладающая столь счастливой организацией для восприятия всего, что есть истинного и доброго в мире, вы, кому самой природой предназначено узнать все, что дает самые сладкие и самые чистые радости душе, — говоря откровенно, чего вы достигли при всех этих преимуществах? Вам приходится думать даже не о том, чем наполнить жизнь, а чем наполнить день. Самые условия, составляющие в других странах необходимую рамку жизни, в которой так естественно размещаются все события дня и без чего так же невозможно здоровое нравственное существование, как здоровая физическая жизнь без свежего воздуха, — у вас их нет и в помине. Вы понимаете, что речь идет еще вовсе не о моральных принципах и не о философских истинах, а просто о благоустроенной жизни, о тех привычках и навыках сознания, которые сообщают непринужденность уму и вносят правильность в душевную жизнь человека.

Взгляните вокруг себя. Не кажется ли, что всем нам не сидится на месте. Мы все имеем вид путешественников. Ни у кого нет определенной сферы существования, ни для чего не выработано хороших привычек, ни для чего нет правил; нет даже домашнего очага; нет ничего, что привязывало бы, что пробуждало бы в нас симпатию или любовь, ничего прочного, ничего постоянного; все протекает, все уходит, не оставляя следа ни вне, ни внутри вас. В своих домах мы как будто на постое, в семье имеем вид чужестранцев, в городах кажемся кочевниками, и даже больше, нежели те кочевники, которые пасут свои стада в наших степях, ибо они сильнее привязаны к своим пустыням, чем мы к нашим городам. И не думайте, пожалуйста, что предмет, о котором идет речь, не важен. Мы и без того обижены судьбою, — не станем же прибавлять к прочим нашим бедам ложного представления о самих себе, не будем притязать на чисто духовную жизнь; научимся жить разумно в эмпирической действительности. Но сперва поговорим еще немного о нашей стране; мы не выйдем из рамок нашей темы. Без этого вступления вы не поняли бы того, что я имею вам сказать.

У каждого народа бывает период бурного волнения, страстного беспокойства, деятельности необдуманной и бесцельной. В это время люди становятся скитальцами в мире, физически и духовно. Это — эпоха сильных ощущений, широких замыслов, великих страстей народных. Народы мечутся тогда возбужденно, без видимой причины,

но не без пользы для грядущих поколений. Через такой период прошли все общества. Ему обязаны они самыми яркими своими воспоминаниями, героическим элементом своей истории, своей поэзией, всеми наиболее сильными и плодотворными своими идеями; это — необходимая основа всякого общества. Иначе в памяти народов не было бы ничего, чем они могли бы дорожить, что могли бы любить; они были бы привязаны лишь к праху земли, на которой живут. Этот увлекательный фазис в истории народов есть их юность, эпоха, в которую их способности развиваются всего сильнее и память о которой составляет радость и поучение их зрелого возраста. У нас ничего этого нет. Сначала — дикое варварство, потом грубое невежество, затем свирепое и унизительное чужеземное владычество, дух которого позднее унаследовала наша национальная власть, — такова печальная история нашей юности. Этого периода бурной деятельности, кипучей игры духовных сил народных, у нас не было совсем. Эпоха нашей социальной жизни, соответствующая этому возрасту, была заполнена тусклым и мрачным существованием, лишенным силы и энергии, которое ничто не оживляло, кроме злодеяний, ничто не смягчало, кроме рабства. Ни пленительных воспоминаний, ни грациозных образов в памяти народа, ни мощных поучений в его предании. Окиньте взглядом все прожитые нами века, все занимаемое нами пространство, — вы не найдете ни одного привлекательного воспоминания, ни одного почтенного памятника, который властно говорил бы вам о прошлом, который воссоздавал бы его пред вами живо и картинно. Мы живем одним настоящим в самых тесных его пределах, без прошедшего и будущего, среди мертвого застоя. И если мы иногда волнуемся, то отнюдь не в надежде или расчете на какое-нибудь общее благо, а из детского легкомыслия, с каким ребенок силится встать и протягивает руки к погремушке, которую показывает ему няня.

Истинное развитие человека в обществе еще не началось для народа, если жизнь его не сделалась более благоустроенной, более легкой и приятной, чем в неустойчивых условиях первобытной эпохи. Как вы хотите, чтобы семена добра созревали в каком-нибудь обществе, пока оно еще колеблется без убеждений и правил даже в отношении повседневных дел и жизнь еще совершенно не упорядочена? Это — хаотическое брожение в мире духовном, подобное тем переворотам в истории земли, которые предшествовали современному состоянию нашей планеты. Мы до сих пор находимся в этой стадии.

Годы ранней юности, проведенные нами в тупой неподвижности, не оставили никакого следа в нашей душе, и у нас нет ничего индивидуального, на что могла бы опереться наша мысль; но, обособленные странной судьбой от всемирного движения человечества, мы также ничего не восприняли и из преемственных идей человеческого рода. Между тем именно на этих идеях основывается жизнь народов; из этих идей вытекает их будущее, исходит их нравственное развитие. Если мы хотим занять положение, подобное положению других цивилизованных народов, мы должны некоторым образом повторить у себя все воспитание человеческого рода. Для этого к нашим услугам история народов и перед нами плоды движения веков. Конечно, эта задача трудна и, быть может, в пределах одной человеческой жизни не исчерпать этот обширный предмет; но, прежде всего надо узнать, в чем дело, что представляет собою это воспитание человеческого рода и каково место, которое мы занимаем в общем строе.

Народы живут лишь могучими впечатлениями, которые оставляют в их душе протекшие века, да общением с другими народами. Вот почему каждый отдельный человек проникнут сознанием своей связи со всем человечеством.

Что такое жизнь человека, говорит Цицерон, если память о прошлых событиях не связывает настоящего с прошедшим! Мы же, придя в мир, подобно незаконным детям, без наследства, без связи с людьми, жившими на земле раньше нас, мы не храним в наших сердцах ничего из тех уроков, которые предшествовали нашему собственному существованию. Каждому из нас приходится самому связывать порванную нить родства. Что у других народов обратилось в привычку, в инстинкт, то нам приходится вбивать в головы ударами молота. Наши воспоминания не идут далее вчерашнего дня; мы, так сказать, чужды самим себе. Мы так странно движемся во времени, что с каждым нашим шагом вперед прошедший миг исчезает для нас безвозвратно. Это — естественный результат культуры, всецело основанной на заимствовании и подражании. У нас совершенно нет внутреннего развития, естественного прогресса; каждая новая идея бесследно вытесняет старые, потому что она не вытекает из них, а является к нам Бог весть откуда. Так как мы воспринимаем всегда лишь готовые идеи, то в нашем мозгу не образуются те неизгладимые борозды, которые последовательное развитие проводит в умах и которые составляют их силу. Мы растем, но не созреваем; движемся вперед, но по кривой линии, то

есть по такой, которая не ведет к цели. Мы подобны тем детям, которых не приучили мыслить самостоятельно; в период зрелости у них не оказывается ничего своего; все их знание — в их внешнем быте, вся их душа — вне их. Именно таковы мы.

Народы — в такой же мере существа нравственные, как и отдельные личности. Их воспитывают века, как отдельных людей воспитывают годы. Но мы, можно сказать, некоторым образом — народ исключительный. Мы принадлежим к числу тех наций, которые как бы не входят в состав человечества, а существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок. Наставление, которое мы призваны преподать, конечно, не будет потеряно; но кто может сказать, когда мы обретем себя среди человечества и сколько бед суждено нам испытать, прежде чем исполнится наше предназначение?

Все народы Европы имеют общую физиономию, некоторое семейное сходство. Вопреки огульному разделению их на латинскую и тевтонскую расы, на южан и северян — все же есть общая связь, соединяющая их всех в одно целое и хорошо видимая всякому, кто поглубже вник в их общую историю. Вы знаете, что еще сравнительно недавно вся Европа называлась христианским миром, и это выражение употреблялось в публичном праве. Кроме общего характера, у каждого из этих народов есть еще свой частный характер, но и тот, и другой всецело сотканы из истории и традиции. Они составляют преемственное идейное наследие этих народов. Каждый отдельный человек пользуется там своею долей этого наследства, без труда и чрезмерных усилий он набирает себе в жизни запас этих знаний и навыков и извлекает из них свою пользу. Сравните сами и скажите, много ли мы находим у себя в повседневном обиходе элементарных идей, которыми могли бы с грехом пополам руководствоваться в жизни? И заметьте, здесь идет речь не о приобретении знаний и не о чтении, не о чем-либо касающемся литературы или науки, а просто о взаимном общении умов, о тех идеях, которые овладевают ребенком в колыбели, окружают его среди детских игр и передаются ему с ласкою матери, которые в виде различных чувств проникают до мозга его костей вместе с воздухом, которым дышит, и создают его нравственное существо еще раньше, чем он вступает в свет и общество. Хотите ли знать, что это за идеи? Это — идеи долга, справедливости, права, порядка. Они родились из самых событий, образовавших там общество, они входят необходимым элементом в социальный уклад этих стран.

Это и составляет атмосферу Запада; это — больше, нежели история, больше чем психология; это — физиология европейского человека. Чем вы замените это у нас? Не знаю, можно ли из сказанного сейчас вывести что-нибудь вполне безусловное и извлечь отсюда какой-либо непреложный принцип; но нельзя не видеть, что такое странное положение народа, мысль которого не примыкает ни к какому ряду идей, постепенно развивавшихся в обществе и медленно выраставших одна из другой, и участие которого в общем поступательном движении человеческого разума ограничивалось лишь слепым, поверхностным и часто неискусным подражанием другим нациям, должно могущественно влиять на дух каждого отдельного человека в этом народе.

Вследствие этого вы найдете, что всем нам недостает известной уверенности, умственной методичности, логики. Западный силлогизм нам незнаком. Наши лучшие умы страдают чем-то большим, нежели простая неосновательность. Лучшие идеи, за отсутствием связи или последовательности, замирают в нашем мозгу и превращаются в бесплодные призраки. Человеку свойственно теряться, когда он не находит способа привести себя в связь с тем, что ему предшествует, и с тем, что за ним следует. Он лишается тогда всякой твердости, всякой уверенности. Не руководимый чувством непрерывности, он видит себя заблудившимся в мире. Такие растерянные люди встречаются во всех странах; у нас же это общая черта. Это вовсе не то легкомыслие, в котором когда-то упрекали французов и которое в сущности представляло собою не что иное, как способность легко усваивать вещи, не исключавшую ни глубины, ни широты ума и вносившую в обращение необыкновенную прелесть и изящество; это — беспечность жизни, лишенной опыта и предвидения, не принимающей в расчет ничего, кроме мимолетного существования особи, оторванной от рода, жизни, не дорожащей ни честью, ни успехами какой-либо системы идей и интересов, ни даже тем родовым наследием и теми бесчисленными предписаниями и перспективами, которые в условиях быта, основанного на памяти прошлого и предусмотрении будущего, составляют и общественную, и частную жизнь. В наших головах нет решительно ничего общего; все в них индивидуально и все шатко и неполно. Мне кажется даже, что в нашем взгляде есть какая-то странная неопределенность, что-то холодное и неуверенное, напоминающее отчасти физиономию тех народов, которые стоят на низших ступенях социальной лестницы. В чужих странах, особенно на юге, где физионо-

мии так выразительны и так оживленны, не раз, сравнивая лица моих соотечественников с лицами туземцев, я поражался этой немотой наших лиц.

Иностранцы ставят нам в достоинство своего рода бесшабашную отвагу, встречаемую особенно в низших слоях народа; но, имея возможность наблюдать лишь отдельные проявления национального характера, они не в состоянии судить о целом. Они не видят, что то же самое начало, благодаря которому мы иногда бываем так отважны, делает нас всегда неспособными к углублению и настойчивости; они не видят, что этому равнодушию к житейским опасностям соответствует в нас такое же полное равнодушие к добру и злу, к истине и ко лжи и что именно это лишает нас всех могущественных стимулов, которые толкают людей по пути совершенствования; они не видят, что именно благодаря этой беспечной отваге даже высшие классы у нас, к прискорбию, не свободны от тех пороков, которые в других странах свойственны лишь самым низшим слоям общества; они не видят, наконец, что, если нам присущи кое-какие добродетели молодых и малоразвитых народов, мы уже не обладаем зато ни одним из достоинств, отличающих народы зрелые и высококультурные.

Я не хочу сказать, конечно, что у нас одни пороки, а у европейских народов одни добродетели; избави Бог! Но я говорю, что для правильного суждения о народах следует изучать общий дух, составляющий их жизненное начало, ибо только он, а не та или иная черта их характера, может вывести их на путь нравственного совершенства и бесконечного развития.

Народные массы подчинены известным силам, стоящим вверху общества. Они не думают сами; среди них есть известное число мыслителей, которые думают за них, сообщают импульс коллективному разуму народа и двигают его вперед. Между тем как небольшая группа людей мыслит, остальные чувствуют, и в итоге совершается общее движение. За исключением некоторых отупелых племен, сохранивших лишь внешний облик человека, сказанное справедливо в отношении всех народов, населяющих землю. Первобытные народы Европы — кельты, скандинавы, германцы — имели своих друидов, скальдов и бардов, которые были по-своему сильными мыслителями. Взгляните на племена Северной Америки, которые так усердно старается истребить материальная культура Соединенных Штатов: среди них встречаются люди удивительной глубины.

И вот я спрашиваю вас, где наши мудрецы, наши мыслители? Кто когда-либо мыслил за нас, кто теперь за нас мыслит? А ведь, стоя между двумя главными частями мира, Востоком и Западом, упираясь одним локтем в Китай, другим в Германию, мы должны были бы соединить в себе оба великих начала духовной природы: воображение и рассудок, и совмещать в нашей цивилизации историю всего земного шара. Но не такова роль, определенная нам провидением. Больше того: оно как бы совсем не было озабочено нашей судьбой. Исключив нас из своего благодетельного действия на человеческий разум, оно всецело предоставило нас самим себе, отказалось как бы то ни было вмешиваться в наши дела, не пожелало ничему нас научить. Исторический опыт для нас не существует; поколения и века протекли без пользы для нас. Глядя на нас, можно было бы сказать, что общий закон человечества отменен по отношению к нам. Одинокие в мире, мы ничего не дали миру, ничему не научили его; мы не внесли ни одной идеи в массу идей человеческих, ничем не содействовали прогрессу человеческого разума, и все, что нам досталось от этого прогресса, мы исказили. С первой минуты нашего общественного существования мы ничего не сделали для общего блага людей; ни одна полезная мысль не родилась на бесплодной почве нашей родины; ни одна великая истина не вышла из нашей среды; мы не дали себе труда ничего выдумать сами, а из того, что выдумали другие, мы перенимали только обманчивую внешность и бесполезную роскошь.

Странное дело: даже в мире науки, обнимающем все, наша история ни к чему не примыкает, ничего не уясняет, ничего не доказывает. Если бы дикие орды, возмутившие мир, не прошли по стране, в которой мы живем, прежде чем устремиться на Запад, нам едва ли была бы отведена страница во всемирной истории. Если бы мы не раскинулись от Берингова пролива до Одера, нас и не заметили бы. Некогда великий человек захотел просветить нас, и для того, чтобы приохотить нас к образованию, он кинул нам плащ цивилизации: мы подняли плащ, но не дотронулись до просвещения. В другой раз, другой великий государь, приобщая нас к своему славному предназначению, провел нас победоносно с одного конца Европы на другой; вернувшись из этого триумфального шествия чрез просвещеннейшие страны мира, мы принесли с собою лишь идеи и стремления, плодом которых было громадное несчастие, отбросившее нас на полвека назад. В нашей крови есть нечто, враждебное всякому истинному прогрессу. И в общем мы жили

и продолжаем жить лишь для того, чтобы послужить каким-то важным уроком для отдаленных поколений, которые сумеют его понять; ныне же мы, во всяком случае, составляем пробел в нравственном миропорядке. Я не могу вдоволь надивиться этой необычайной пустоте и обособленности нашего социального существования. Разумеется, в этом повинен отчасти неисповедимый рок, но, как и во всем, что совершается в нравственном мире, здесь виноват отчасти и сам человек. Обратимся еще раз к истории: она — ключ к пониманию народов.

Что мы делали в ту пору, когда в борьбе энергического варварства северных народов с высокою мыслью христианства складывалась храмина современной цивилизации? Повинуясь нашей злой судьбе, мы обратились к жалкой, глубоко презираемой этими народами Византии за тем нравственным уставом, который должен был лечь в основу нашего воспитания. Волею одного честолюбца эта семья народов только что была отторгнута от всемирного братства, и мы восприняли, следовательно, идею, искаженную человеческою страстью. В Европе все одушевлял тогда животворный принцип единства. Все исходило из него и все сводилось к нему. Все умственное движение той эпохи было направлено на объединение человеческого мышления; все побуждения коренились в той властной потребности отыскать всемирную идею, которая является гением-вдохновителем нового времени. Непричастные этому чудотворному началу, мы сделались жертвою завоевания. Когда же мы свергли чужеземное иго и только наша оторванность от общей семьи мешала нам воспользоваться идеями, возникшими за это время у наших западных братьев, мы подпали еще более жестокому рабству, освященному притом фактом нашего освобождения.

Сколько ярких лучей уже озаряло тогда Европу, на вид окутанную мраком! Большая часть знаний, которыми теперь гордится человек, уже была предугадана отдельными умами; характер общества уже определился, а, приобщившись к миру языческой древности, христианские народы обрели и те формы прекрасного, которых им еще недоставало. Мы же замкнулись в нашем религиозном обособлении, и ничто из происходившего в Европе не достигало до нас. Нам не было никакого дела до великой мировой работы. Высокие качества, которые религия принесла в дар новым народам и которые в глазах здравого разума настолько же возвышают их над древними народами, насколько последние стояли выше готтентотов и лапландцев; эти новые силы, которыми она обогатила человеческий ум; эти нравы, которые, вследствие подчинения безоружной власти, сделались столь же мягкими, как раньше были грубы, — все это нас совершенно миновало. В то время как христианский мир величественно шествовал по пути, предначертанному его божественным основателем, увлекая за собою поколения, — мы, хотя и носили имя христиан, не двигались с места. Весь мир перестраивался заново, а у нас ничего не созидалось; мы по-прежнему прозябали, забившись в свои лачуги, сложенные из бревен и соломы. Словом, новые судьбы человеческого рода совершались помимо нас. Хотя мы и назывались христианами, плод христианства для нас не созревал.

Спрашиваю вас, не наивно ли предполагать, как это обыкновенно делают у нас, что этот прогресс европейских народов, совершившийся столь медленно и под прямым и очевидным воздействием единой нравственной силы, мы можем усвоить сразу, не дав себе даже труда узнать, каким образом он осуществлялся?

Совершенно не понимает христианства тот, кто не видит, что в нем есть чисто историческая сторона, которая является одним из самых существенных элементов догмата и которая заключает в себе, можно сказать, всю философию христианства, так как показывает, что оно дало людям и что даст им в будущем. С этой точки зрения христианская религия является не только нравственной системою, заключенной в преходящие формы человеческого ума, но вечной божественной силой, действующей универсально в духовном мире и чье явственное обнаружение должно служить нам постоянным уроком. Именно таков подлинный смысл догмата о вере в единую Церковь, включенного в символ веры. В христианском мире все необходимо должно способствовать — и действительно способствует — установлению совершенного строя на земле; иначе не оправдалось бы слово Господа, что он пребудет в церкви своей до скончания века. Тогда новый строй, — Царство Божие, — который должен явиться плодом искупления, ничем не отличался бы от старого строя — от царства зла, — который искуплением должен быть уничтожен, и нам опять-таки оставалась бы лишь та призрачная мечта о совершенстве, которую лелеют философы и которую опровергает каждая страница истории, — пустая игра ума, способная удовлетворять только материальные потребности человека и поднимающая его на известную высоту лишь затем, чтобы тотчас низвергнуть в еще более глубокие бездны.

Однако скажете вы, разве мы не христиане? и разве не мыслима иная цивилизация, кроме европейской? — Без сомнения, мы христиане; но не христиане ли и абиссинцы? Конечно, возможна и образованность, отличная от европейской; разве Япония не образованна, притом, если верить одному из наших соотечественников, даже в большей степени, чем Россия? Но неужто вы думаете, что тот порядок вещей, о котором я только что говорил и который является конечным предназначением человечества, может быть осуществлен абиссинским христианством и японской культурой? — Неужто вы думаете, что небо сведут на землю эти нелепые уклонения от божеских и человеческих истин?

В христианстве надо различать две совершенно разные вещи: его действие на отдельного человека и его влияние на всеобщий разум. То и другое естественно сливается в высшем разуме и неизбежно ведет к одной и той же цели. Но срок, в который осуществляются вечные предначертания божественной мудрости, не может быть охвачен нашим ограниченным взглядом. И потому мы должны отличать божественное действие, проявляющееся в какое-нибудь определенное время в человеческой жизни, от того, которое совершается в бесконечности. В тот день, когда окончательно исполнится дело искупления, все сердца и ум сольются в одно чувство, в одну мысль, и тогда падут все стены, разъединяющие народы и исповедания. Но теперь каждому важно знать, какое место отведено ему в общем, призвании христиан, то есть какие средства, он может найти в самом себе и вокруг себя, чтобы содействовать достижению цели, поставленной всему человечеству.

Отсюда необходимо возникает особый круг идей, в котором вращаются умы того общества, где эта цель должна осуществиться, то есть идея, которую Бог открыл людям, должна созреть и достигнуть всей своей полноты. Этот круг идей, эта нравственная сфера, в свою очередь, естественно обусловливают определенный строй жизни и определенное мировоззрение, которые, не будучи тождественными для всех, тем не менее создают у нас, как и у всех не европейских народов, одинаковый бытовой уклад, являющийся плодом той огромной 18-вековой духовной работы, в которой участвовали все страсти, все интересы, все страдания, все мечты, все усилия разума.

Все европейские народы шли вперед в веках рука об руку; как бы ни старались они теперь разойтись каждый своей дорогой, — они беспрестанно сходятся на одном и том же пути. Чтобы убедиться в том, как родственно развитие этих народов, нет надобности изучать историю; прочтите только Тассо, и вы увидите их все простертыми ниц у подножья Иерусалимских стен. Вспомните, что в течение пятнадцати веков у них был один язык для обращения к Богу, одна духовная власть и одно убеждение. Подумайте, что в течение пятнадцати веков, каждый год в один и тот же день, в один и тот же час, они в одних и тех словах возносили свой голос к верховному существу, прославляя его за величайшее из его благодеяний. Дивное созвучие, в тысячу крат более величественное, чем все гармонии физического мира! Итак, если эта сфера, в которой живут европейцы и в которой в одной человеческий род может исполнить свое конечное предназначение, есть результат влияния религии и если, с другой стороны, слабость нашей веры или несовершенство наших догматов до сих пор держали нас в стороне от этого общего движения, где развилась и формулировалась социальная идея христианства, и низвели нас в сонм народов, коим суждено лишь косвенно и поздно воспользоваться всеми плодами христианства, то ясно, что нам следует, прежде всего, оживить свою веру всеми возможными способами и дать себе истинно христианский импульс, так как на Западе все создано христианством. Вот что я подразумевал, говоря, что мы должны от начала повторить на себе все воспитание человеческого рода.

Вся история новейшего общества совершается на почве мнений; таким образом, она представляет собою настоящее воспитание. Утвержденное изначала на этой основе, общество шло вперед лишь силою мысли. Интересы всегда следовали там за идеями, а не предшествовали им; убеждения никогда не возникали там из интересов, а всегда интересы рождались из убеждений. Все политические революции были там, в сущности, духовными революциями: люди искали истину и попутно нашли свободу и благосостояние. Этим объясняется характер современного общества и его цивилизации; иначе его совершенно нельзя было бы понять.

Религиозные гонения, мученичество за веру, проповедь христианства, ереси, соборы — вот события, наполняющие первые века. Все движение этой эпохи, не исключая и нашествия варваров, связано с этими первыми, младенческими усилиями нового мышления. Следующая затем эпоха занята образованием иерархии, централизацией духовной власти и непрерывным распространением христианства среди северных народов. Далее следует высочайший подъем религиозного

чувства и упрочение религиозной власти. Философское и литературное развитие ума и улучшение нравов под державой религии довершает эту историю новых народов, которую с таким же правом можно назвать священной, как и историю древнего избранного народа. Наконец, новый религиозный поворот, новый размах, сообщенный религией человеческому духу, определил и теперешний уклад общества. Таким образом, главный и, можно сказать, единственный интерес новых народов всегда заключается в идее. Все положительные, материальные, личные интересы поглощались ею.

Я знаю — вместо того, чтобы восхищаться этим дивным порывом человеческой природы к возможному для нее совершенству, в нем видели только фанатизм и суеверие; но что бы ни говорили о нем, судите сами, какой глубокий след в характере этих народов должно было оставить такое социальное развитие, всецело вытекавшее из одного чувства, безразлично — в добре и во зле.

Пусть поверхностная философия вопиет, сколько хочет, по поводу религиозных войн и костров, зажженных нетерпимостью, - мы можем только завидовать доле народов, создавших себе в борьбе мнений, в кровавых битвах за дело истины целый мир идей, которого мы даже представить себе не можем, не говоря уже о том, чтобы перенестись в него телом и душой, как у нас об этом мечтают.

Еще раз говорю: конечно, не все в европейских странах проникнуто разумом, добродетелью и религией, — далеко нет. Но все в них таинственно повинуется той силе, которая властно царит там уже столько веков, все порождено той долгой последовательностью фактов и идей, которая обусловила современное состояние общества. Вот один из примеров, доказывающих это. Народ, физиономия которого всего резче выражена и учреждения всего более проникнуты духом нового времени, — англичане, — собственно говоря, не имеют иной истории, кроме религиозной. Их последняя революция, которой они обязаны своей свободою и своим благосостоянием, так же как и весь ряд событий, приведших к этой революции, начиная с эпохи Генриха VIII, — не что иное, как фазис религиозного развития. Во всю эпоху интерес собственно политический является лишь второстепенным двигателем и временами исчезает вовсе или приносится в жертву идее. И в ту минуту, когда я пишу эти строки, все тот же религиозный интерес волнует эту избранную страну. Да и вообще, какой из европейских народов не нашел бы в своем национальном сознании, если бы дал себе труд разобраться в нем, того особенного элемента, который в форме религиозной мысли неизменно являлся животворным началом, душою его социального тела, на всем протяжении его бытия?

Действие христианства отнюдь не ограничивается его прямым и непосредственным влиянием на дух человека. Огромная задача, которую оно призвано исполнить, может быть осуществлена лишь путем бесчисленных нравственных, умственных и общественных комбинаций, где должна найти себе полный простор безусловная победа человеческого духа. Отсюда ясно, что все совершившееся с первого дня нашей эры, или, вернее, с той минуты, когда Спаситель сказал своим ученикам: Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари,[1] — включая и все нападки на христианство, — без остатка покрывается этой общей идеей его влияния. Стоит лишь обратить внимание на то, как власть Христа непреложно осуществляется во всех сердцах, — с сознанием или бессознательно, по доброй воле или принуждению, — чтобы убедиться в исполнении его пророчеств. Поэтому, несмотря на всю неполноту, несовершенство и прочность, присущие европейскому миру в его современной форме, нельзя отрицать, что Царство Божие до известной степени осуществлено в нем, ибо он содержит в себе начало бесконечного развития и обладает в зародышах и элементах всем, что необходимо для его окончательного водворения на земле.

Прежде чем закончить эти размышления о роли, которую играла религия в истории общества, я хочу привести здесь то, что говорил об этом когда-то в сочинении, вам неизвестном.

Несомненно, писал я, что, пока мы не научимся узнавать действие христианства повсюду, где человеческая мысль каким бы то ни было образом соприкасается с ним, хотя бы с целью ему противоборствовать, — мы не имеем о нем ясного понятия. Едва произнесено имя Христа, одно это имя увлекает людей, что бы они ни делали. Ничто не обнаруживает так ясно божественного происхождения христианской религии, как эта ее безусловная универсальность, сказывающаяся в том, что она проникает в души всевозможными путями, овладевает умом без его ведома, и даже в тех случаях, когда он, по-видимому, всего более ей противится, подчиняет его себе и властвует над ним, внося при этом в сознание истины, которых там раньше не было, пробуждая ощущения в сердцах, дотоле им чуждые, и внушая нам чувства, которые без нашего ведома вводят нас в общий строй. Так опре-

[1] Евангелие от Марка, XVI, 15.

деляет она роль каждой личности в общей работе и заставляет все содействовать одной цели. При таком понимании христианства всякое пророчество Христа получит характер осязательной истины. Тогда начинаешь ясно различать движение всех рычагов, которые его всемогущая десница пускает в ход, дабы привести человека к его конечной цели, не посягая на его свободу, не умерщвляя ни одной из его природных способностей, а, наоборот, удесятеряя их силу и доводя до безмерного напряжения ту долю мощи, которая заложена в нем самом. Тогда видишь, что ни один нравственный элемент не остается бездейственным в новом строе, что самые энергичные усилия ума, как и горячий порыв чувства, героизм твердого духа, как и покорность кроткой души, — все находит в нем место и применение. Доступная всякому разумному существу, сочетаясь с каждым биением нашего сердца, о чем бы оно ни билось, христианская идея все увлекает за собою, и самые препятствия, встречаемые ею, помогают ей расти и крепнуть. С гением она поднимается на высоту, недосягаемую для остальных людей; с робким духом она движется ощупью и идет вперед мерным шагом; в созерцательном уме она безусловна и глубока; в душе, подвластной воображению, она воздушна и богата образами; в нежном любящем сердце она разрешается в милосердие и любовь; — и каждое сознание, отдавшееся ей, она властно ведет вперед, наполняя его жаром, ясностью и силой. Взгляните, как разнообразны характеры, как множественны силы, приводимые ею в движение, какие несходные элементы служат одной и той, же цели, сколько разнообразных сердец бьется для одной идеи! Но еще более удивительно влияние христианства на общество в целом. Разверните вполне картину эволюции нового общества, и вы увидите, как христианство претворяет все интересы людей в свои собственные, заменяя всюду материальную потребность потребностью нравственной и возбуждая в области мысли те великие споры, каких до него не знало ни одно время, ни одно общество, те страшные столкновения мнений, когда вся жизнь народов превращалась в одну великую идею, одно безграничное чувство; вы увидите, как все становится им, и только им, — частная жизнь и общественная, семья и родина, наука и поэзия, разум и воображение, воспоминания и надежды, радости и печали. Счастливы те, кто носит в сердце своем ясное сознание части, им творимой, в этом великом движении, которое сообщил миру сам Бог. Но не все суть деятельные орудия, не все трудятся сознательно; необходимые массы движутся слепо, не зная сил, которые приводят их движения, и не провидя цели, к которой они влекутся, — бездушные атомы, косные громады.

<...>Мне надо было показать вам ту точку зрения, с которой следует смотреть на христианский мир и на нашу роль в нем. То, что я говорил о нашей стране, должно было показаться вам исполненным горечи; между тем я высказал одну только правду, и даже не всю. Притом христианское сознание не терпит никакой слепоты, а национальный предрассудок является худшим видом ее, так как он всего более разъединяет людей.<...>

Чаадаев П. Я. «Философические письма» из книги: П. Я. Чаадаев «Статьи и письма». М., «Современник», 1989. Стр. 40—56.

А. Шмеман

Спор о значении, об оценке Петровской реформы есть, можно сказать, основной русский спор. И это также больная и острая тема для русского церковного сознания. Правда, теперь никто уже не будет защищать духа церковной реформы Петра, синодального строя Русской Церкви, оберпрокурора и «ведомства православного исповедания». Но остается глубокий, за другими часто скрывающийся вопрос об общем смысле синодального периода в истории Православия. В пределах этой книги ответить на него мы можем только, попытавшись свести этот ответ к неизбежно упрощенной схеме. Для научного ответа еще не настало время, жизненный ответ даст одно будущее.

Вряд ли кто будет спорить с тем, что реформа Петра была, прежде всего, резким перерывом «теократической» традиции, сознательным и всесторонним переходом на западную установку сознания. Это было воцарение в России западного абсолютизма. Обычно Петра и его преемников, вообще весь «петербургский период» обвиняют в отнятии у Церкви свободы и самостоятельности. Но свободной — в современном смысле слова — Церковь не была со времен Константина Великого: ни в Византии; ни в Москве. И все же, не будучи свободной, она, тем не менее, была отличной от государства, не от него «зависела» в самом своем бытии, устройстве, жизни. Как бы далеко ни заходили нарушения «симфонии», они всегда оставались именно нарушениями, рано или поздно признававшимися как таковые: в прославлении, например, их жертв самим государством. А это было так потому,

что государство признавало над собой высший закон: христианскую истину, хранительницей которой была Церковь. Западный абсолютизм, родившийся в борьбе против Церкви, как раз отрицает за ней всякое право быть «совестью» государства, сжимает ее в тесные рамки «обслуживания духовных нужд», причем сам же определяет и эти нужды и как их обслуживать.

«В своем попечительном вдохновении «полицейское государство» неизбежно оборачивается против Церкви. Государство не только ее опекает. Государство берет от Церкви, отбирает на себя, берет на себя ее собственные задачи. Берет на себя безраздельную задачу попечения о религиозном и духовном благополучии народа. И если затем доверяет или поручает эту заботу снова духовному чину, то уже в порядке и по титулу государственной делегации, и только в пределах этой делегации и поручения Церкви отводится в системе народно-государственной жизни свое место, но только в меру и по мотиву государственной полезности и нужды». (Флоровский). Канонически Синод был признан восточными патриархами и сакраментально-иерархическая структура Церкви не была повреждена. Поэтому острота реформы не в канонической ее стороне, а в той психологии, из которой она вырастает. Через учреждение Синода Церковь становится одним из государственных департаментов, и до 1901 года члены его в своей присяге величали Императора «Крайним судией Духовной сей Коллегии», и все его решения принимались «своею от Царского Величества данною властью», «по указу Его Императорского Величества»... Психология эта лучше всего выражена в «Духовном Регламенте» знаменитого Феофана Прокоповича; он переносил в Россию все основные принципы протестантизма, его понимание взаимоотношения Церкви и Государства, в котором Церковь, видимая или земная, в ту эпоху мыслится именно религиозной «проекцией» самого государства. Этой коренной, основоположной лжи Петровской реформы русская власть не осознала и не отвергла фактически до самой Революции 1917 года. В ней основная двусмысленность отношений между Церковью и Государством, отравившая одинаково и государственное и церковное сознание. Ибо надо подчеркнуть, что Русская Церковь, по существу, по совести, не приняла Петровской реформы. Для нее Император остался Помазанником Божиим, а само это помазание она продолжала воспринимать в категориях византийской или московской теократии. Царскую власть государство и Церковь воспринимали поэтому по-разному, исходили по отношению к ней из почти противоположных предпосылок. Византийским помазанием на Царство, то есть посвящением земного царя в служение Царя Христианского (а с этой точки зрения византийское миропомазание теоретически есть ограничение, а не абсолютизация царской власти), Русская Церковь помазывала теперь западный абсолютизм! И на один день блестящий гвардейский офицер, по «божественному» праву крови и наследства бывший неограниченным хозяином миллионов людей, действительно, являлся византийским василевсом или московским Царем: в сакральном облачении, с крестом на голове, снова как икона священного христианского Царства. Эту икону видели в нем всегда Церковь и народ, но, начиная с Петра, ее не чувствовало само государство: напротив оно целиком было построено на принципах западного абсолютизма. И вот эта разница между отношением Государства к Церкви («ведомство православного исповедания») и отношением Церкви к Государству («Помазанник Божий») составляет главную ложь синодального периода.

В Византии и в Москве Церковь и Государство говорили на одном языке, жили в тех же «измерениях сознания». Поэтому, несмотря на все подчинение Церкви Государству, Церковь сохраняла огромный авторитет в жизни Государства сверху до низу. Теперь, благодаря различию «языков», несводимости мироощущений, Церковь приобретает оттенок какого-то анахронизма, остатка «древности», не только внешне, но именно внутренне, психологически. Ее теократическая идеология мешает ей — слишком долго — просто ощутить свой плен в чуждом ей мире, осознать всю ложь своего подчинения не православной по всем своим корням Империи, захотеть свободы, признания уже совершившегося факта отделения Церкви от Царства. И тогда остается молчаливый испуг, законопослушность. «Духовенство в России с Петровской эпохи становится «запуганным сословием». Отчасти оно опускается или оттесняется в социальные низы. А на верхах устанавливается двусмысленное молчание. Лучшие замыкаются внутри себя, уходят «во внутреннюю пустыню сердца». Эта запуганная скованность «духовного чина» есть один из самых прочных итогов Петровской реформы. И в дальнейшем русское церковное сознание развивается под этим двойным торможением — административным приказом и внутренним испугом»... (Флоровский). Но и под этим, ставшим до конца чуждым, государственным прессом — жизнь Цер-

кви не замирает и «синодальный период», вопреки очень распространенному убеждению, никак нельзя считать временем упадка, оскудения духовных сил, какого-то вырождения. Слишком часто забывают, во-первых, о большой и глубокой культуре, которая в отличие от московской эпохи, создается постепенно в Церкви в эти века. Эта культура начинается, правда, с сильной прививки западных влияний и традиций. Сам Петр в своих церковных преобразованиях опирался на киевлян и ими заменял великорусских архиереев. Поэтому русская духовная школа (до 1750 г. было открыто 26 семинарий) оказалась школой латинской и по языку и по духу преподавания. И нет сомнения в том, что «это перенесение латинской школы на русскую почву означало разрыв в церковном сознании: разрыв между богословской «ученостью» и церковным опытом: ...молились ведь еще по-славянски, а богословствовали по-латыни»... В церковно-богословском опыте Русской Церкви это богословское «западничество», конечно, сыграло роковую роль, преуменьшать этого не следует. И все же, после веков московской темноты, после перерыва всех школьно-культурных традиций в этой школе впервые возвращалась в Церковь умственная дисциплина, возвращались просвещение, вдохновение творчества. Развитию русского богословия посвятил целое исследование прот. Г. Флоровский («Пути Русского Богословия») — здесь нет места для перечисления хотя бы имен. Одно важно — пускай через Запад, через латинские или немецкие книги, но в Православии оживала снова забытая великая традиция мысли, традиция бескорыстного искания Истины, аскетического ей служения. В «культурных» кругах наша духовная школа имела и имеет дурную репутацию: о ней судили по «Очеркам Бурсы» Помяловского, по Варнаве Препотенскому или Ракитину. «Семинарщина» стала одиозным словом. Но в надвигающемся со всех сторон обскурантизме, снижении всех уровней, огрубении всех традиций, эта духовная школа, бедная и забитая, презираемая и часто немощная, оживает как один из славных очагов русской культуры, и в истории Православия заслуги ее велики. Научный уровень и научная свобода профессоров русских духовных академий — «святых академий», по слову митр. Антония Храповицкого, ни в чем не уступали уровню западно-европейских и русских светских ученых, а очень часто и превосходили его. Это богословие оставалось «школьным» — заслуги его больше в истории, в философии, вообще, скорее, в подготовлении подлинного богословского возрождения. Но оно дало и Митрополита Филарета и Несмелова. В начале двадцатого века русское богословие было накануне настоящего творческого расцвета, возрождения во всей ее силе — вселенской традиции Православия. Но пришла Революция...

Синодальный период отмечен также и несомненным возрождением монашества в России, и новым, незабываемым расцветом святости. Восемнадцатый век озарен образом святителя Тихона Задонского (1724—1782), начало девятнадцатого — удивительным светом преподобного Серафима Саровского, старцами Оптиной Пустыни, и сколькими еще центрами духовной жизни; здесь уже совсем отчетливо возрождаются древние, но и вечно юные традиции Православия; является вся сила непрекращающегося зова к «почестям горнего звания». За официальной, сложной, трагической историей Петербургской России мы видим снова и снова другую, никогда не прекращавшуюся: историю медленного собирания духа, «стяжания благодати», просветления почерневшего человеческого образа неизреченной славой Первообраза. Свести историю России к истории ее культуры, к политической борьбе, к общественному движению, к экономическому развитию и забыть этот «полюс» святости — притягивающий к себе столько людей — и совсем не из одного «простонародья», это постепенное, но такое вдохновляющее внутреннее освобождение Православия от своей «казенной» судьбы, значит проглядеть что-то самое существенное в духовном пути России и всего Православия — в «судьбоносном» девятнадцатом веке, когда уже поднимался занавес над «свершениями» двадцатого.

Действительно, мы не можем не видеть, что история России была трагедией и что именно этот трагизм делает ее такой значительной на историческом пути Православия. Когда мы думаем о русской культуре, о великой русской литературе прежде всего, мы не можем не признать, что петровское обращение к Западу было не только неизбежным, но и необходимым. Только в этой свободной встрече с миром, Россия стала сама собой, выросла во весь свой рост, нашла свое призвание, и призвание это — преодолеть тот страшный разрыв между «Востоком» и «Западом», начавшийся в эпоху Средневековья, который составляет главный грех Христианского мира. В России много спорили о Востоке и Западе. Но на деле, сама собой, Россия являла ту, давно выпавшую из европейского сознания — истину, что само это противоположение ложное, больше того, гре-

ховное — ибо есть ложь на изначальное единство христианского мира, духовная история которого восходит к чуду Пятидесятницы. Все лучшее, что создала Россия, было результатом внутреннего примирения «восточного» и «западного», то есть всего истинного и неумирающего, что вырастало в ней из византийских семян, но что прорасти могло только включившись снова в общую историю христианского человечества.

«Европа нам мать, как и Россия, вторая мать наша; мы много взяли от нее и опять возьмем и не захотим быть перед нею неблагодарными». Это не западник сказал; это по ту сторону западничества, как и славянофильства, на вершине мудрости, на пороге смерти пишет Достоевский... Последнее упование его — мессианизм, но мессианизм в существе своем европейский, вытекающий из ощущения России, как некоей лучшей Европы, призванной Европу спасти и обновить. Пусть упование это было неоправданным, но люди, хранившие такую веру, не обращались «лицом к востоку», они обращались к Европе, веруя, что в Европе воссияет «восточный», то есть русский, то есть обновленно-европейский свет. Они еще не знали только, что пророчество свое, в меру его исполнимости, исполнили они сами»... (В. В. Вейдле). Русская литература родилась от «западной прививки», началась с «подражания» западной. Но великой мировой литературой — и больше, чем только литературой для современного христианского сознания, — она стала лишь перестав быть «западной» или «восточной». И тем яснее открывался ее христианский корень, чем она больше становилась просто русской; здесь, какими-то таинственными, не до конца изученными еще путями, изначальное христианское, православное вдохновение России оказывалось душой, совестью, глубиной — этой дворянской, западнической, культуры. Больше того, то, что одно «восточное» Православие открыло, почувствовало, узрело в мире, в человеке, в жизни, стало и источником новых глубин и новых откровений в русской литературе. Тот человек, о котором говорит эта литература, и к которому обращена, есть человек христианский не в смысле его нравственного совершенства, а в смысле той глубины, того освещения, в которых она его «чувствует» и «описывает». Так «Капитанскую дочку» прозрачного, классического Пушкина Г. П. Федотов называл самым христианским из всех литературных произведений. Не случайно для самих русских в девятнадцатом веке литература становится постепенно больше чем «только литературой» и ни в одной стране писатель не платит так часто за свое искусство своей кровью, своей жизнью, как именно в России.

Русская мысль также рождается из западных влияний. Уже давно известно, что не только западничество, но и славянофильство в России есть плод немецкого идеализма — Гегеля и Шеллинга; но и здесь, превращает ее в нечто большее, чем только подражательная философия, то, что идет уже из глубин православной памяти, и западные схемы наполняет внезапно новым содержанием, новой силой... От Хомякова, которого Самарин назвал «учителем церкви» до русских философов и богословов XX-го века — ее темой все очевиднее становится вселенская истина Православия — не «византинизма», не «востока», — а именно всеобъемлющего, последнего христианского «синтеза». И это не головные схемы, за ними, как мы уже сказали, все сильнее разгорается свет духовного возрождения в самой Церкви, возвращения самого церковного сознания к живым и вечным источникам своей веры.

Да, в России начинался выход Православия из своего «восточного» уединения, возрождения в нем самом того вселенского духа, вне которого оно не Православие, а «православный быт», не вечный ответ миру на его тоску, надежду и стремление — а уход от этого мира в уютные, душевные тупики.

Но трагедия в том, что этот путь России не единственный путь. В том, что на деле с каждым веком, с каждым годом нарастало в ней и то страшное раздвоение, которое завершилось торжеством большевизма. И снова много спорили о «западных» или «восточных» истоках зла. Думается, что всякое упрощение здесь неуместно. Никогда, кажется, не открывалась так связанность всего в истории, сплетение причинности и свободы, добра и зла, как в нарастании русской катастрофы. А также конечная укорененность всего именно в самой глубине, там, где совершается духовный выбор. В России одновременно с нарастанием света, шло и нарастание тьмы: и есть страшное предостережение, суд и напоминание в том, что тьма оказалась сильнее.

На историческом пути Православия сейчас «русская глава», конечно, завершающая, последняя. Тут Православие снова стало историей, осознано было как путь и задача, как творческое вдохновение жизни. Путь оказался оборванным. И уже в гонении кровью му-

чеников начинается новая глава в истории Православной Церкви. Ими нужно мерить и прошлое: они свидетельствуют о том, что непреодолимым, вечно живым, вечно побеждающим «мир лежащий во зле» пребывает только то, что укоренено в безраздельной верности Христу.

Прот. А. Шмеман. Исторический путь православия. Нью-Йорк, 1953, гл. 7, 6 раздел.

Глава IX

ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

В. И. Вернадский

Научная мысль есть часть структуры — организованности — биосферы и ее в ней проявления, ее создание в эволюционном процессе жизни является величайшей важности событием в истории биосферы, в истории планет. В классификации наук биосфера должна быть учтена как основной фактор, что, насколько знаю, сознательно не делалось. Науки о явлениях и естественных телах биосферы имеют особый характер.

Чем ближе научный охват реальности к человеку, тем объем, разнообразие, углубленность научного знания неизбежно увеличиваются. Непрерывно растет количество гуманитарных наук, число которых теоретически бесконечно, ибо наука есть создание человека, его научного творчества и его научной работы; границ исканиям научной мысли нет, как нет границ бесконечным формам — проявлениям живой личности, особенно человеческой, которые все могут явиться объектом научного искания, вызвать множество особых конкретных наук.

Человек живет в биосфере, от нее неотделим. Он только ее может непосредственно исследовать всеми своими органами чувств — может ее ощущать — ее и ее объекты.

За пределы биосферы он может проникать только построениями разума, исходя из относительно немногих категорий бесчисленных фактов, которые он может получить в биосфере зрительным исследованием небесного свода и изучением в биосфере же отражений космических излучений или попадающего в биосферу космического внеземного вещества.

Очевидно, научное знание Космоса, только так могущее быть полученным, по разнообразию, и по глубине охвата не может быть даже сравниваемо с теми научными проблемами и охватываемыми ими научными дисциплинами, которые отвечают объектам биосферы и их научному познанию.

Объекты биосферы человек может охватывать всеми своими органами чувств непосредственно, и в то же время человеческий ум, материально и энергетически неотделимый от биосферы, ее объект, строит науку. Он вводит в научные построения переживания человеческой личности, более мощные и сильные, чем те, которые возбуждаются в нем, доступной ему только зрительно картиной звездного неба и планет. Для изучения небесных светил и построенного из них Космоса человек может пользоваться только их излучением, их физиологическим действием (зрением), их физико-химическим анализом и их охватом математической мыслью. Лишь сравнительно ничтожные энергетические и материальные проявления космических тел, какими являются космическая пыль или космические газы, метеориты, становящиеся, попадая в биосферу, земными объектами, становятся тем самым максимально доступными человеческому мышлению. Но в картине человеческой реальности и в переживаниях человеческой личности они играют сравнительно ничтожную роль.

Явления, связанные с космосом за пределами нашей планеты, отвечают в научном аппарате, наверно, более чем сотням миллионов быстро растущих точных данных.

Но все же количество таких научно установленных фактов ничтожно по сравнению с объектами научного охвата биосферы и с их разносторонними до чрезвычайности влиянием и проникновением в человеческую личность.

Наше знание о космосе резко отлично от знания наук, построенных на объектах биосферы. Оно дает нам только основные общие контуры его строения.

Но и в другую сторону от биосферы, не ввысь от нее, в космических просторах, а внизу, в земных недрах, в глубине планеты мы встречаемся с аналогичными условиями — с естественными ограничениями точного знания, благодаря тому, что человек не может непосредственно изучать эту среду, а может заключать об ее характере и об ее строении по законам своего разума и на основании тех отголосков, происходящих в ней явлений, которые он может улавливать и инструментами сводить к своим органам чувств.

Однако здесь человек лишен того главного, что дает ему возможно глубоко охватить космические просторы, — зрения, так тесно и неразрывно связанного с мозгом и дающего возможность воссоздавать из видимого окружающего человека — реальность — то, что единственно охватывается научным знанием, науками о биосфере.

Но, с другой стороны, его охват этой области планеты разнообразнее, так как он может: 1) постепенно в ходе времени углублять область, непосредственно доступную его органам чувств, и предел этого углубления зайдет далеко за пределы биосферы. С каждым десятилетием все быстрее и быстрее он продвигается вглубь и 2) он может связывать глуби планеты — земную кору ниже биосферы и, может быть,

ближайшие закоровые более глубокие области, неразрывно материально с биосферой связанные, с тем разнообразным и глубоким научно охватываемым фактическим материалом, который вытекает из наук, изучающих биосферу. Благодаря этому, в этой области реальности мы в немногие столетия (научно точно с XVII столетия)[1] достигли знания, вполне сравнимого со знанием космоса, и прогноз для дальнейшего здесь более благоприятный, чем для научного построения космоса.

Это связано с тем, что мы здесь не выходим за пределы естественного природного тела — планеты, на которой существуем и можем поэтому, опираясь на изучение биосферы, получить не только общие линии явления, но и до некоторой степени красочную картину реальности[2].

* * *

Структура научного знания как проявление ноосферы, им вызванного геологически нового состояния биосферы. Исторический ход планетного проявления Homo sapiens путем создания им новой формы культурной биогеохимической энергии и связанной с ней ноосферы.

Науки о биосфере и ее объектах, т. е. все науки гуманитарные без исключения, науки естественные в собственном смысле слова (ботаника, зоология, геология, минералогия и т. п.), все науки технические — прикладные науки в широком их понимании — являются областями знания, которые максимально доступны научному мышлению человека. Здесь сосредоточиваются миллионы миллионов непрерывно научно устанавливаемых и систематизируемых фактов, которые являются результатом организованного научного труда, и неудержимо растут с каждым поколением, быстро и сознательно, начиная с XV—XVII столетий.

В частности, научные дисциплины о строении орудия научного познания неразрывно связаны с биосферой, могут быть научно рассматриваемы как геологический фактор, как проявление ее организованности. Это науки «о духовном» творчестве человеческой личности в ее социальной обстановке, науки о мозге и органах чувств, проблемах психологии или логики. Они обусловливают искание основных законов человеческого научного познания, той силы, которая превратила в нашу геологическую эпоху, охваченную человеком биосферу в естественное тело, новое по своим геологическим и биологическим процессам — в новое ее состояние, в ноосферу, к рассмотрению которой я вернусь ниже.

Ее создание в истории планеты, интенсивно (в масштабе исторического времени) начавшееся несколько десятков тысяч лет тому назад, является событием огромной важности в истории нашей планеты, связанным прежде всего с ростом наук о биосфере, и, очевидно, не является случайностью.

Можно сказать, таким образом, что биосфера является основной областью научного знания, хотя только теперь мы подходим к ее научному выделению из окружающей нас реальности.

Из предыдущего ясно, что биосфера отвечает тому, что в мышлении натуралистов и в большинстве рассуждений философии, в случаях, когда они не касались Космоса в целом, а оставались в пределах Земли, отвечает Природе в обычном ее понимании. Природе натуралистов в частности.

Но только эта природа не аморфна и не бесформенна, как это веками считалось, а имеет определенное, очень точно ограниченное строение, которое должно, как таковое, отражаться и учитываться во всех заключениях и выводах, с Природой связанных.

В научном искании особенно важно этого не забывать и это учитывать, так как бессознательно, противопоставляя человеческую личность Природе, ученый и мыслитель подавляются величием Природы над человеческой личностью.

Но жизнь во всех ее проявлениях, и в проявлениях человеческой личности в том числе, резко меняет биосферу в такой степени, что не только совокупность неделимых жизни, а в некоторых проблемах и единая человеческая личность в ноосфере, не могут быть в биосфере оставляемы без внимания.

Живая природа является основной чертой проявления биосферы, она резко отличает ее тем самым от других земных оболочек. Строение биосферы прежде всего и больше всего характеризуется жизнью.

Мы увидим в дальнейшем, что между физико-геометрическими свойствами живых организмов — в биосфере они проявляются в виде своих совокупностей — живого вещества, и между такими же свойства-

[1] Только на наших глазах — в XX столетии — достигнуты бурения и извлечено вещество с глубин, превышающих уровень геоцида, реально раньше не достигавших [из-за] естественных отклонений этого уровня. Значительные углубления — в шахтах — начались в XVII столетии. Идея Парамона (1935) максимальные бурения — сейчас реальны.

[2] Подобно биосфере, являющейся одной из оболочек земной коры, закоровые глубины указывают нам закономерные концентрические области — естественные тела. См.: Вернадский В. И. Очерки геохимии. М., 1934. С. 51—64.

ми косной материи по весу и по количеству атомов, составляющей подавляющую часть биосферы, лежит в некоторых отношениях непроходимая пропасть. Живое вещество является носителем и создателем свободной энергии, ни в одной земной оболочке в таком масштабе не существующей. Эта свободная энергия — биогеохимическая энергия — охватывает всю биосферу и определяет в основном всю ее историю. Она вызывает и резко меняет по интенсивности миграцию химических элементов, строящих биосферу, и определяет ее геологическое значение.

В пределах живого вещества в последнее десятитысячелетие вновь создается и быстро растет в своем значении новая форма этой энергии, еще большая по своей интенсивности и сложности. Эта новая форма энергии, связанная с жизнедеятельностью человеческих обществ, рода Homo и других (гоминид), близких к нему, сохраняя в себе проявление обычной биогеохимической энергии, вызывает в то же самое время нового рода миграции химических элементов, по разнообразию и мощности далеко оставляющие за собой обычную биохимическую энергию живого вещества планеты.

Эта новая форма биогеохимической энергии, которую можно назвать энергией человеческой культуры или культурной биогеохимической энергией, является той формой биогеохимической энергии, которая создает в настоящее время ноосферу. Позже я вернусь к более подробному изложению наших знаний о ноосфере и их анализу. Но сейчас мне необходимо в кратких чертах выявить ее появление на планете.

Эта форма биогеохимической энергии присуща не только Homo sapiens, но всем живым организмам. Но, однако, в них она является ничтожной, по сравнению с обычной биогеохимической энергией, и едва заметно сказывается в балансе природы, и то только в геологическом времени. Она связана с психической деятельностью организмов, с развитием мозга в высших проявлениях жизни и сказывается в форме, производящей переход биосферы в ноосферу только с появлением разума.

Его проявление у предков человека вырабатывалось, по-видимому, в течение сотен миллионов лет, но оно смогло выразиться в виде геологической силы только в наше время, когда Homo sapiens охватил своею жизнью и культурной работой всю биосферу.

Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление // Философские мысли натуралиста. М., 1988. Стр. 503—512.

* * *

1. Мы приближаемся к решающему моменту во второй мировой войне. Она возобновилась в Европе после 21-годового перерыва — в 1939 г. и длится в Западной Европе пять лет, а у нас, в Восточной Европе, три года. На Дальнем Востоке она возобновилась раньше — в 1931 г. — и длится уже 13 лет.

В истории человечества и биосфере вообще война такой мощности, длительности и силы небывалое явление.

К тому же ей предшествовала тесно с ней связанная причинно, но значительно менее мощная, первая мировая война с 1914 по 1918 г.

В нашей стране эта первая мировая война привела к новой — исторически небывалой — форме государственности не только в области экономической, но и в области национальных стремлений.

С точки зрения натуралиста (а думаю, и историка) можно и должно рассматривать исторические явления такой мощности как единый большой земной геологический, а не только исторический процесс.

Первая мировая война 1914—1918 гг. лично в моей научной работе отразилась самым решающим образом. Она изменила в корне мое геологическое миропонимание.

В атмосфере этой войны я подошел в геологии к новому для меня и для других и тогда забытому пониманию природы — к геохимическому и к биогеохимическому, охватывающему и косную и живую природу с одной и той же точки зрения.

2. Я провел годы первой мировой войны в непрерывной научно-творческой работе; неуклонно продолжаю ее в том же направлении и до сих пор.

28 лет назад, в 1915 г., в Российской Академии Наук в Петрограде была образована академическая «Комиссия по изучению производительных сил» нашей страны, так называемый КЕПС (председателем которого я был), сыгравшая заметную роль в критическое время первой мировой войны. Ибо для Академии Наук совершенно неожиданно в разгаре войны выяснилось, что в царской России не было точных данных о так называемом теперь стратегическом сырье, и нам пришлось быстро сводить воедино рассеянные данные и быстро покрывать недочеты нашего знания.

Подходя геохимически и биогеохимически к изучению геологических явлений, мы охватываем всю окружающую нас природу в одном и том же атомном аспекте. Это как раз — бессознательно для

меня — совпадало с тем, что, как оказалось теперь, характеризует науку XX в. и отличает ее от прошлых веков. XX век есть век научного атомизма.

Все эти годы, где бы я ни был, я был охвачен мыслью о геохимических и биогеохимических проявлениях в окружающей меня природе (в биосфере). Наблюдая ее, я в то же время направил интенсивно и систематически в эту сторону и свое чтение, и свое размышление.

Получаемые мною результаты я излагал постепенно, как они складывались, в виде лекций и докладов, в тех городах, где мне пришлось в то время жить: в Ялте, в Полтаве, в Киеве, в Симферополе, в Новороссийске, в Ростове и других.

Кроме того, всюду почти во всех городах, где мне пришлось жить, — я читал все, что можно было в этом аспекте, в широком его понимании, достать.

Стоя на эмпирической почве, я оставил в стороне, сколько был в состоянии, всякие философские искания и старался опираться только на точно установленные научные и эмпирические факты и обобщения, изредка допуская рабочие научные гипотезы. Это надо иметь в виду в дальнейшем.

В связи со всем этим в явления жизни я ввел вместо понятия «жизнь» понятие «живого вещества», сейчас, мне кажется, прочно утвердившееся в науке. «Живое вещество» есть совокупность живых организмов. Это не что иное, как научное, эмпирическое обобщение всех известных и легко и точно наблюдаемых бесчисленных, эмпирически бесспорных фактов.

Понятие «жизнь» всегда выходит за пределы понятия «живое вещество» в области философии, фольклора, религии, художественного творчества. Это все отпало в «живом веществе».

3. В гуще, в интенсивности и в сложности современной жизни человек практически забывает, что он сам и все человечество, от которого он не может быть отделен, неразрывно связаны с биосферой — с определенной частью планеты, на которой они живут. Они геологически закономерно связаны с ее материально-энергетической структурой.

В общежитии обычно говорят о человеке как о свободно живущем и передвигающемся на нашей планете индивидууме, который свободно строит свою историю. До сих пор историки, вообще ученые гуманитарных наук, а в известной мере и биологи, сознательно не считаются с законами природы биосферы — той земной оболочки, где может только существовать жизнь. Стихийно человек от нее не отделим. И эта неразрывность только теперь начинает перед нами точно выясняться.

В действительности, ни один живой организм в свободном состоянии на Земле не находится. Все эти организмы неразрывно и непрерывно связаны — прежде всего питанием и дыханием — с окружающей их материально-энергетической средой. Вне ее в природных условиях они существовать не могут.

Замечательный петербургский академик, всю свою жизнь отдавший России, Каспар Волф (1733—1794) в год Великой французской революции (1789) ярко выразил это в книге, напечатанной по-немецки в Петербурге «Об особенной и действенной силе, свойственной растительной и животной субстанциям». Он опирался на Ньютона, а не на Декарта, как огромное большинство биологов в его время.

4. Человечество, как живое вещество, неразрывно связано с материально-энергетическими процессами, определенной геологической оболочки земли — с ее биосферой. Оно не может физически быть от нее независимым ни на одну минуту.

Понятие «биосферы», т. е. «области жизни», введено было в биологию Ламарком (1744—1829) в Париже в начале XIX в., а в геологию Э. Зюссом (1831—1914) в Вене в конце того же века.

В нашем столетии биосфера получает совершенно новое понимание. Она выявляется как планетное явление космического характера, обобщение всех известных и легко и точно наблюдаемых бесчисленных, эмпирически бесспорных фактов.

Понятие «жизнь» всегда выходит за пределы понятия «живое вещество» в области философии, фольклора, религии, художественного творчества. Это все отпало в «живом веществе». В биогеохимии нам приходится считаться с тем, что жизнь (живые организмы) реально существует не только на одной нашей планете, не только в земной биосфере. Это установлено сейчас, мне кажется, без сомнений пока для всех так называемых «земных планет», т. е. для Венеры, Земли и Марса.

5. В Биогеохимической лаборатории Академии Наук в Москве, ныне переименованной в Лабораторию геохимических проблем, в сотрудничестве с академическим же Институтом микробиологии (директор — член-корр. Академии Наук Б. Л. Исаченко) мы поставили проблему о космической жизни еще в 1940 г. как текущую научную задачу.

В связи с военными событиями эта работа была приостановлена и будет возобновлена при первой возможности.

В архивах науки, в том числе и нашей, мысль о жизни как о космическом явлении существовала уже давно. Столетия назад, к концу XVII в. голландский ученый Христиан Гюйгенс (1629—1695) в своей предсмертной работе, в книге «Космотеорос», вышедшей в свет уже после его смерти, научно выдвинул эту проблему.

Книга эта была дважды, по инициативе Петра I, издана на русском языке под заглавием «Книга мирозрения» в первой четверти XVIII в.

Гюйгенс в ней установил научное обобщение, что «жизнь есть космическое явление, в чем-то резко отличное от косной материи». Это обобщение я назвал недавно принципом Гюйгенса.

Живое вещество по весу составляет ничтожную часть планеты. По-видимому, это наблюдается в течение всего геологического времени, т. е. геологически вечно.

Оно сосредоточено в тонкой, более или менее сплошной, пленке на поверхности суши в тропосфере — в лесах и в полях — и проникает весь океан. Количество его исчисляется долями, не превышающими десятых долей процента биосферы по весу, порядка, близкого к 0,25%. На суше оно идет не в сплошных скоплениях на глубину в среднем, вероятно, меньше 3 км. Вне биосферы его нет.

В ходе геологического времени оно закономерно изменяется морфологически. История живого вещества в ходе времени выражается в медленном изменении форм жизни, форм живых организмов, генетически между собой непрерывно связанных, от одного поколения к другому без перерыва.

Веками эта мысль поднималась в научных исканиях; в 1859 г. она, наконец, получила прочное обоснование в великих достижениях Ч. Дарвина (1809—1882) и А. Уоллеса (1822—1913). Она вылилась в учение об эволюции видов — растений и животных, в том числе и человека.

Эволюционный процесс присущ только живому веществу. В косном веществе нашей планеты нет его проявлений. Те же самые минералы и горные породы образовывались в криптозойской эре, какие образуются и теперь. Исключением являются биокосные природные тела, всегда связанные так или иначе с живым веществом.

Изменение морфологического строения живого вещества, наблюдаемое в процессе эволюции, в ходе геологического времени, неизбежно приводит к изменению его химического состава. Этот вопрос сейчас требует экспериментальной проверки. Проблема эта поставлена нами в план работ 1944 г. совместно с Палеонтологическим институтом Академии Наук.

6. Если количество живого вещества теряется перед косной и биокосной массами биосферы, то биогенные породы (т. е. созданные живым веществом) составляют огромную часть ее массы, идут далеко за пределы биосферы.

Учитывая явления метаморфизма, они превращаются, теряя всякие следы жизни, в гранитную оболочку, выходят из биосферы. Гранитная оболочка Земли есть область былых биосфер. В замечательной по многим мыслям книге Ламарка «Hydrogeologie» (1802) живое вещество, как я его понимаю, являлось создателем главных горных пород нашей планеты. Ж. Б. Ламарк де Монне (1744—1829) до самой смерти не принимал открытий Лавуазье (1743—1794). Но другой крупнейший химик Ж. Б. Дюма, его младший современник (1800—1884), много занимавшийся химией живого вещества, долго держался представлений о количественном значении живого вещества в строении горных пород биосферы.

7. Младшие современники Ч. Дарвина — Д. Дана (1813—1895) и Д. Ле-Конт (1823—1901), два крупнейших североамериканских геолога (а Дана к тому же минералог и биолог) выявили еще до 1859 г. эмпирическое обобщение, которое показывает, что эволюция живого вещества идет в определенном направлении.

Это явление было названо Дана «цефализацией», а Ле-Контом «психозойской эрой». Д. Дана, подобно Дарвину, пришел к этой мысли, к этому пониманию живой природы во время своего кругосветного путешествия, которое он начал через два года после возвращения в Лондон Ч. Дарвина, т. е. в 1838 г., и которое продолжалось до 1842 г.

Нельзя здесь не отметить, что экспедиция, во время которой Дана пришел к своим выводам о цефализации, о коралловых островах и т.д., фактически исторически тесно связана с исследованиями Тихого океана — океаническими путешествиями русских моряков, главным образом Крузенштерна (1770—1846). Изданные на немецком языке, они заставили американца Джона Реинольдса (адвоката) добиваться организации такой же американской первой морской научной экспедиции. Он начал добиваться этого в 1827 г., когда появилось описание экспедиции Крузенштерна на немецком языке. Только в 1838 г., через одиннадцать лет, благодаря его настойчивости, эта экспедиция состо-

ялась. Это была экспедиция Уилькиса, окончательно доказавшая существование Антарктики.

8. Эмпирические представления о направленности эволюционного процесса — без попыток теоретически их обосновать — идут глубже, в XVIII в. Уже Бюффон (1707—1788) говорил о царстве человека, в котором он живет, основываясь на геологическом значении человека.

Эволюционная идея была ему чужда. Она была чужда и Л. Агассицу (1807—1873), введшему в науку идею о ледниковом периоде. Агассиц жил уже в эпоху бурного расцвета геологии. Он считал, что геологически наступило царство человека, но из богословских представлений высказывался против эволюционной теории. Ле-Конт указывает, что Дана, стоявший раньше на точке зрения, близкой к Агассицу, в последние годы жизни принял идею эволюции в ее тогда обычном, дарвиновском понимании. Разница между представлениями о «психозойской эре» Ле-Конта и «цефализацией» Дана исчезла.

К сожалению, в нашей стране особенно, это крупное эмпирическое обобщение до сих пор остается вне кругозора биологов.

Правильность принципа Дана (психозойская эра Ле-Конта), который оказался вне кругозора наших палеонтологов, может быть легко проверена теми, кто захочет это сделать, по любому современному курсу палеонтологии. Он охватывает не только все животное царство, но ярко проявляется и в отдельных типах животных.

Дана указал, что в ходе геологического времени, говоря современным языком, т. е. на протяжении двух миллиардов лет, по крайней мере, а наверное много больше, наблюдается (скачками) усовершенствование — рост — центральной нервной системы (мозга), начиная от ракообразных, на которых эмпирически и установил свой принцип Дана, и от моллюсков (головоногих) и кончая человеком. Это явление и названо им цефализацией. Раз достигнутый уровень мозга (центральной нервной системы) в достигнутой эволюции не идет уже вспять, только вперед.

9. Исходя из геологической роли человека, А. П. Павлов (1854—1929) в последние годы своей жизни говорил об антропогенной эре, нами теперь переживаемой. Он не учитывал возможности тех разрушений духовных и материальных ценностей, которые мы сейчас переживаем вследствие варварского нашествия немцев и их союзников, через десять с небольшим лет после его смерти, но он правильно подчеркнул, что человек на наших глазах становится могучей геологической силой, все растущей.

Эта геологическая сила сложилась геологически длительно, для человека совершенно незаметно. С этим совпало изменение (материальное прежде всего) положения человека на нашей планете.

В XX в., впервые в истории Земли, человек узнал и охватил всю биосферу, закончил географическую карту планеты Земли, расселился по всей ее поверхности. Человечество своей жизнью стало единым целым. Нет ни одного клочка Земли, где бы человек не мог прожить, если бы это было ему нужно. Наше пребывание в 1937—1938 гг. на плавучих льдах Северного полюса это ярко доказало. И одновременно с этим, благодаря мощной технике и успехам научного мышления, благодаря радио и телевидению, человек может мгновенно говорить в любой точке нашей планеты с кем угодно. Перелеты и перевозки достигли скорости нескольких сот километров в час, и на этом они еще не остановились.

Все это результат цефализации Дана (1856), роста человеческого мозга и направляемого им его труда.

В ярком образе экономист Л. Брентано иллюстрировал планетную значимость этого явления. Он подсчитал, что, если бы каждому человеку дать один квадратный метр и поставить всех людей рядом, они не заняли бы даже всей площади маленького Боденского озера на границе Баварии и Швейцарии. Остальная поверхность Земли осталась бы пустой от человека. Таким образом, все человечество, вместе взятое, представляет ничтожную массу вещества планеты. Мощь его связана не с его материей, но с его мозгом, с его разумом и направленным этим разумом его трудом.

В геологической истории биосферы перед человеком открывается огромное будущее, если он поймет это и не будет употреблять свой разум и свой труд на самоистребление.

10. Геологический эволюционный процесс отвечает биологическому единству и равенству всех людей — Homo sapiens и его геологических предков Sinanthropus и др., потомство которых для белых, красных, желтых и черных рас — любым образом среди них всех — развивается безостановочно в бесчисленных поколениях. Это — закон природы. Все расы между собой скрещиваются и дают плодовитое потомство.

В историческом состязании, например в войне такого масштаба, как нынешняя, в конце концов побеждает тот, кто этому закону следует. Нельзя безнаказанно идти против принципа единства всех людей

как закона природы. Я употребляю здесь понятие «закон природы», как это теперь все больше входит в жизнь в области физико-химических наук, как точно установленное эмпирическое обобщение.

Исторический процесс на наших глазах коренным образом меняется. Впервые в истории человечества интересы народных масс — всех и каждого — и свободной мысли личности определяют жизнь человечества, являются мерилом его представлений о справедливости. Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. И перед ним, перед его мыслью и трудом, становится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого.

Это новое состояние биосферы, к которому мы, не замечая этого, приближаемся, и есть «ноосфера».

11. В 1922/23 г. на лекциях в Сорбонне в Париже я принял как основу биосферы биогеохимические явления. Часть этих лекций была напечатана в моей книге «Очерки геохимии».

Приняв установленную мною биогеохимическую основу биосферы за исходное, французский математик и философ бергсони-анец Е. Ле-Руа в своих лекциях в Коллеж де Франс — в Париже ввел в 1927 г. понятие «ноосферы» как современной стадии, геологически переживаемой биосферой. Он подчеркивал при этом, что он пришел к такому представлению вместе со своим другом, крупнейшим геологом и палеонтологом Тельяром де Шарденом, работающим теперь в Китае.

12. Ноосфера есть новое геологическое явление на нашей планете. В ней впервые человек становится крупнейшей геологической силой. Он может и должен перестраивать своим трудом и мыслью область своей жизни, перестраивать коренным образом по сравнению с тем, что было раньше. Перед ним открываются все более и более широкие творческие возможности. И, может быть, поколение моей внучки уже приблизится к их расцвету.

Здесь перед нами встала новая загадка. Мысль не есть форма энергии. Как же может она изменять материальные процессы? Вопрос этот до сих пор научно не разрешен. Его поставил впервые, сколько я знаю, американский ученый, родившийся во Львове, математик и биофизик Альфред Лотка. Но решить его он не мог.

Как правильно сказал некогда Гёте (1749—1832) — не только великий поэт, но и великий ученый, — в науке мы можем знать только, как произошло что-нибудь, а не почему и для чего.

Эмпирические результаты такого «непонятного» процесса мы видим кругом нас на каждом шагу.

Минералогическая редкость — самородное железо — вырабатывается теперь в миллиардах тонн. Никогда не существовавший на нашей планете самородный алюминий производится теперь в любых количествах. То же самое имеет место по отношению к почти бесчисленному множеству вновь создаваемых на нашей планете искусственных химических соединений (биогенных культурных минералов). Масса таких искусственных минералов непрерывно возрастает. Все стратегическое сырье относится сюда.

Лик планеты — биосфера — химически резко меняется человеком сознательно и главным образом бессознательно. Меняется человеком физически и химически воздушная оболочка суши, все ее природные воды.

В результате роста человеческой культуры в XX в. все более резко стали меняться (химически и биологически) прибрежные моря и части океана. Человек должен теперь принимать все большие и большие меры к тому, чтобы сохранить для будущих поколений никому не принадлежащие морские богатства.

Сверх того человеком создаются новые виды и расы животных и растений.

В будущем нам рисуются как возможные сказочные мечтания: человек стремится выйти за пределы своей планеты в космическое пространство. И, вероятно, выйдет.

В настоящее время мы не можем не считаться с тем, что в переживаемой нами великой исторической трагедии мы пошли по правильному пути, который отвечает ноосфере.

Историк и государственный деятель только подходят к охвату явлений природы с этой точки зрения. Очень интересен в этом отношении подход к этой проблеме, как историка и государственного деятеля, Уинстона С. Черчилля (1932).

13. Ноосфера — последнее из многих состояний эволюции биосферы в геологической истории — состояние наших дней. Ход этого процесса только начинает нами выясняться из изучения ее геологического прошлого в некоторых своих аспектах.

Приведу несколько примеров. Пятьсот миллионов лет тому назад, в кембрийской геологической эре, впервые в биосфере появились богатые кальцием скелетные образования животных, а растений боль-

ше двух миллиардов лет назад. Это — кальциевая функция живого вещества, ныне мощно развитая, — была одна из важнейших эволюционных стадий геологического изменения биосферы.

Не менее важное изменение биосферы произошло 70—110 миллионов лет тому назад, во время меловой системы и, особенно, третичной. В эту эпоху впервые создались в биосфере наши зеленые леса, всем нам родные и близкие. Это — другая большая эволюционная стадия, аналогичная ноосфере. Вероятно, в этих лесах эволюционным путем появился человек около 15—20 миллионов лет тому назад.

Сейчас мы переживаем новое геологическое эволюционное изменение биосферы. Мы входим в ноосферу.

Мы вступаем в нее — в новый стихийный геологический процесс — в грозное время, в эпоху разрушительной мировой войны.

Но важен для нас факт, что идеалы нашей демократии идут в унисон со стихийным геологическим процессом, с законами природы, отвечают ноосфере.

Можно смотреть поэтому на наше будущее уверенно. Оно в наших руках. Мы его не выпустим.

Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. Стр. 503—512.

Л. Н. Гумилев

БИОГРАФИЯ НАУЧНОЙ ТЕОРИИ, ИЛИ АВТОНЕКРОЛОГ

ЭТНОС

<...>Не каждое обобщение плодотворно для науки. Так, общеизвестно понятие «человечество», что по сути дела означает противопоставление вида Homo sapiens всем прочим животным. Однако при этом упускаются из виду вариации в главном — соотношении людей с окружающей средой. Есть люди хищники — охотники, есть ихтиофаги — рыболовы, есть пожиратели растений, а бывают и каннибалы. Некоторые приручают животных — скотоводы — и живут с ними в симбиозе, другие возделывают растения, третьи обрабатывают металлы. Короче, у человеческих коллективов есть жесткая связь с кормящим ландшафтом. Это явление всем известно: такое сочетание называется Родина.

Но к использованию ресурсов ландшафта надо приспособиться, а для этого требуется время, и немалое. Адаптация идет поколениями; не внуки, а правнуки первых пришельцев в новую страну, с непривычными для прадедов природными условиями, усваивают набор традиций, необходимых для благополучного существования. Тогда Родина превращается в Отечество. Так было даже в палеолите.

Но это еще не все. Не только подражание предкам формирует склад человеческого коллектива — племени, в котором всегда есть творческие люди, генерирующие мифы или научные идеи, рапсодии и музыкальные напевы, фрески, пусть даже в пещерах, и узоры на женских платьях, ритуальные пляски и портреты. Изобретатели и художники никогда не бывают «героями», ведущими «толпу». Они обычно так поглощены своим делом, что у них не остается сил на общественную деятельность, которая тоже является достоянием профессионалов.

Более того, мыслители и поэты воспринимаются современниками как чудаки, однако их вклад в жизнь коллектива не теряется бесследно, а придает ему специфический облик, отличающий его от соседних племен, где есть свои «чудаки». Сочетание этих трех координат образует «этнос» — характеризующийся оригинальным стереотипом поведения и неповторимой внутренней структурой.

Именно способность к неоднократной адаптации в самых разнообразных ландшафтах и климатах, повышенная пластичность позволили человечеству как виду распространяться по всей поверхности Земли, за исключением Антарктиды, где жить можно только за счет подвоза пищи. Не только в палеолите, но и в историческом периоде этнос является формой вида Homo sapiens. Поэтому обобщение всех особей этого вида в понятие «антропосфера» хотя логически возможно, но не плодотворно. Антропосфера мозаична, и поэтому ее правильнее называть «этносферой».

Очень может быть, что другие крупные млекопитающие тоже подразделяются на стаи или стада, но мы обычно такими психологическими нюансами пренебрегаем, как не имеющими практического значения. Однако в отношении людей это недопустимо; ошибка вывода будет за пределами законного допуска. Дело в том, что отличительной чертой этноса является деление мира на два раздела: «мы» и «не мы», или все остальные.

Эллины и «варвары», иудеи и необрезанные, «люди Срединного государства» (китайцы) и «дикари» — на севере «ху», на юге «мань». Когда в историческое время возникали новые этносы, то те, которых мы называем «византийцы» (условный этноним), сами себя называли

«христианами», противопоставляя себя «язычникам», а когда Мухаммед в 623 г. создал свою общину, то ее члены стали называть себя «мусульмане» и распространили это название на всех к ним примкнувшим. Слова же «арабы» в VII в. никто не знал. Оно появилось позднее для обозначения определенной части мусульман. До Мухаммеда жители Аравийского полуострова носили свои племенные названия, противопоставляя себя друг другу.

Такое словоупотребление было практически необходимо. Этносы иногда дружат, иногда враждуют; этноним помогал отличать друзей от врагов.

Но самое интересное, что ни один этнос не вечен. Древние шумеры, хетты, филистимляне, дарданы, этруски и венеты уступили свое место парфянам, эллинам, латинам и римлянам, выделившимся из латинов и других италиков. Но и этих сменили итальянцы, испанцы, французы, греки (этнос славяно-албанского происхождения), турки, таджики, узбеки и казахи.

Полного вымирания заведомо не было. Антропологи находят шумерийский тип на Ближнем Востоке, хотя его носители даже не слышали слова «шумер». Филистимляне были уничтожены евреями, но оставили название страны — Палестина. Потомков древних эллинов и римлян нет, но их искусство, литература и наука оплодотворяют умы людей и поныне. Генетическая память пронзает столетия, всплывает в сознании в виде образов, порождающих эмоции, пример чему стихи поэта:

...И тут я проснулся и вскрикнул:
«Что если Страна эта истинно родина мне?
Не здесь ли любил я? и умер не здесь ли?
В зеленой и солнечной этой стране?»
И понял, что я заблудился навеки
В пустых переходах пространств и времен,
А где-то струятся родимые реки,
К которым мне путь навсегда запрещен.

Н. С. Гумилев

НОВАЯ НАУКА

Смутные воспоминания о непережитых событиях возникают у людей с тонкой нервной организацией довольно часто. Бывало такое и в древности. Для объяснения этого факта была изобретена теория переселения душ, распространенная в Китае, Индии и у древних кельтов. Практичные римляне не придавали сумрачным эмоциям значения; они попросту игнорировали их, обходясь концепцией мрачного Тартара — обиталища мертвых.

Поскольку западноевропейская наука унаследовала строй римской мысли, то теория линейной эволюции стала ее основой. Византийская диалектика была отброшена как суеверие, только мешающее прогрессу. Во главу угла было поставлено сознание, а ведь генетическая память лежит в сфере ощущений и, следовательно, выпадает из науки.

Но диалектика победила. Генетическая память, иногда выплывающая из глубин подсознания и вызывающая неясные образы, получила научное обоснование. Н. В. Тимофеев-Ресовский называл это явление «аварийным геном».

Пусть этот ген выскакивает наружу крайне редко и не по заказу, но он переносит фрагменты информации, объединяющие человечество, которое в каждую отдельную эпоху, и даже за 5000 лет известной нам истории, представляется как мозаика этносов. Именно наличие генетической памяти объединяет антропосферу. В противном случае человечество распалось бы на несколько видов и восторжествовала бы расовая теория. Как найти выход?

Исчезновение этносов — факт такой же достоверный, как и их возникновение, но вымирание (депопуляция) — случай крайне редкий. Обычно происходит рекомбинация элементов, как в колоде карт при перемешивании. Можно разложить карты по мастям, или по порядкам от туза до шестерки, или еще как-нибудь, но определяющим является характер их сочетания, так как именно сочетание создает системную целостность, столь же реальную, как и сами элементы — люди, семьи, роды, постоянно взаимодействующие друг с другом.

Однако люди обитают на планете с крайне разнообразными географическими и климатическими условиями — ландшафтами. Очевидно, ландшафты тоже входят в повседневную жизнь этносов как элементы. Леса, степи, горы, речные долины кормят не только животных, приспособившихся к ним, но и людей, какое бы хозяйство они ни вели. Тут физическая география смыкается с историей, ибо изменения ландшафтов столь же закономерны, как и старение этносов. В эпоху ледникового периода — 12—20 тысяч лет назад — Сибирь, примыкавшая к закраине ледника, была цветущей степью, над которой сияло вечноголубое небо, никогда не закрывавшееся тучами. Было так пото-

му, что над ледником всегда стоит антициклон и ветры, несущие влагу с океанов, обтекают его с южной стороны. Эта степь не была пустыней, ибо ее орошали пресные воды, ручьи, стекавшие с ледника и образовывавшие озера, окаймленные зарослями и полные рыбы, а следовательно, и водоплавающей птицы.

В степи осадков было мало, но снег выпадал, а растения сухих степей, пропитанные солнцем, калорийнее влаголюбивых, и стада мамонтов, быков, лошадей и газелей (сайги) паслись, давая, в свою очередь, пищу для хищников, среди которых первое место занимал человек.

Но ледник стаял. Циклоны понесли массы влаги через Сибирь, северную Россию и Скандинавию. На месте степи выросла тайга, а травоядные животные отошли на юг, где еще сохранялись сухие степи. За ними ушли хищники и большая часть людей, а оставшиеся ютились по берегам великих рек, питаясь рыбой и водоплавающей птицей. Лишь много веков спустя предки эвенков вернулись на Север, так как сумели приручить северного оленя, приспособившегося к суровым условиям тайги. Их жизнь — это симбиоз человека и оленя.

Подобные изменения природной среды, хотя и меньшего масштаба, происходят и в наше время; увлажненность отдельных зон меняется раза два-три в тысячелетие. Так можно ли выпускать ее из поля зрения? Если же принять ее во внимание, то наука, решающая описанную проблему, будет не просто историей, этнографией или археологией, а синтезом этих наук с географией. В отличие от географического детерминизма Ш. Л. Монтескье и географического нигилизма А. Тойнби, здесь решающим моментом является динамика ландшафтов, или, как писал К. Маркс, история природы в сочетании с историей людей.

Отмеченное сочетание истории (науки о событиях в их связи и последовательности) и археологии (науки о памятниках) с палеогеографией (наукой об изменениях поверхности Земли) требует новых подходов и способов исследования. По сути дела, это уже не этнография — описание особенностей быта и культуры, а естественная наука о происхождении и сменах этнических целостностей, комбинациях элементов в разнообразном пространстве и необратимом времени. Для новой науки требуется и новое название, и самым удачным будет термин «этнология», хотя и употреблявшийся неоднократно, но без точного определения и смыслового наполнения, так как в прошлых веках для постановки и решения этой проблемы не было подходящего инструмента. Но в середине XX в. был открыт системный подход, оцененный советскими философами и теоретиками науки как достижение настолько перспективное, что оно достойно названия великого. Принцип его прост, и студенты осваивают его легко.

СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД

Категория «этнос» была известна всегда, но понять ее удалось только в XX в. Раньше предполагалось, что этнос объединен сходством его слагаемых, например, общим языком, общей религией, единой властью, но действительность опровергла эти домыслы.

Французы — этнос, но говорят на четырех языках: французском, провансальском, бретонском и гасконском, а спасительница Франции Жанна д'Арк произносила свою фамилию с немецким акцентом — «Тарк». Есть французы католики, гугеноты, атеисты, но теперь это им не мешает. А те французы, которые уехали в Канаду в XVII в., этнической принадлежности не потеряли и англичанами не стали.

Применение понятия «сходство» ведет к абсурду. Несходны мужчины и женщины, старики и дети, ремесленники и крестьяне, гении и тупицы, но этнической стройности это не нарушает. Очевидно, дело в чем-то другом.

В 1937 г. биолог Л. фон Берталанфи в Чикаго на философском семинаре, пытаясь сформулировать понятие «вид» (зоологический таксон), предложил рассматривать его как «комплекс элементов, находящихся во взаимодействии» и назвал его «системой открытого типа». Его тогда никто не понял и не поддержал. Бедный ученый сложил бумаги в ящик стола, отправился на войну, к счастью, уцелел и, возвратившись, застал совсем иной интеллектуальный климат: интерес к моделированию и кибернетике. Системный подход стал известен советским ученым с 1969 г. благодаря философам Э. Г. Юдину и В. Н. Садовскому и биологу А. А. Малиновскому и ныне применяется во многих областях науки. Использование системного подхода решает проблему этноса. Попробуем объяснить этот тезис наглядно. Но для этого надо учесть еще один фактор: комплиментарность либо положительную — симпатию, либо отрицательную — антипатию.

Общеизвестный пример системы — семья, живущая в одном доме. Элементы ее: муж, жена, теща, сын, дочь; дом, сарай, колодец, кошка. Пока они любят друг друга — система устойчива; если они ненавидят друг друга, как в романах Агаты Кристи, — система держится, пусть на отрицательной комплиментарности. Но если супруги

разведутся, дети уедут учиться, теща разругается с зятем, сарай без ремонта развалится, колодец зацветет, кошка заведет котят на чердаке, — то это будет уже не система, а просто заселенный участок. И наоборот, пусть умрет теща, сбежит кошка, будет писать любящий сын и приезжать на именины дочка — система сохранится, несмотря на перестройку элементов. Это значит, что реально существующим фактором системы являются не предметы, а связи между ними, хотя они не имеют ни массы, ни веса, ни температуры.

Это простой случай; при усложнении системы расширяются и образуют субэтносы — группы людей, связанных положительной комплиментарностью внутри себя и отрицательной относительно соседей. Группа объединенных субэтносов образует этнос; интеграция этносов — суперэтнос, т. е. группу этносов, возникших в одном регионе и противопоставляющих себя другим суперэтносам. Так, романо-германская католическая Европа — Chretiente — объявила в XIII в. своим противником православные страны: Византию, Болгарию и Россию, и начала против православия крестовый поход. Хотя и тут и там вера была одна, но суперэтносы были разные. Чтобы оправдать свое поведение, крестоносцы четвертого похода (1204 г.) говорили, что православные — такие еретики, что от них самого Бога тошнит. Значит, они воевали не за веру, а вследствие отрицательной комплиментарности двух суперэтнических систем. Это уже не только социальное, т. е. разумное действие, но и взрыв неуправляемых эмоций, т. е. явление природы.

Любопытно, что автор наметил основы такого подхода еще в студенческие годы, но не мог ни точно сформулировать его, ни тем более обосновать. Часто научная идея, даже правильная, гнездится где-то в подсознании, и лучше ее там задержать до тех пор, пока она не выкристаллизуется в стройную логическую версию, не противоречащую ни одному из известных фактов.

При обобщении процессов глобальной истории правомерность системного подхода очевидна. Мусульмане ведут джихад — священную войну против христиан, но при этом режут друг друга. Однако характеры этих столкновений на суперэтническом и субэтническом уровнях несоизмеримы. Англичане воевали с французами, но в Африке, столкнувшись с зулу или ашанти, они ощущали свое единство и спасали друг друга. Даже древние греки вели себя также: воюя с персами, афиняне и спартанцы отпускали пленных персов за выкуп, но казнили фиванцев, служивших Ксерксу и Мардонию «за измену общеэллинскому делу». А ведь социальные структуры у спартанцев и афинян были противоположны, а экономические интересы — взаимоисключали общую выгоду. Что же их объединяло в борьбе с персами? Только принадлежность к единой этнической системе, которая, как ныне доказано, объективная реальность, существующая вне нас и помимо нас.

Но ведь это биологизм! Так кричат те, кто не задумывается над сущностью явлений природы. Нет, это монизм; это сопричастность людей к биосфере, праматери жизни на планете Земля. Это дополнение к социальной эволюции, а не замещение ее, ибо прогресс — это процесс развития социума, а этнос может быть сопоставлен с мелкими таксономическими единицами внутри вида Homo sapiens, рода Hominides, отряда Primates, семейства Mammalia (млекопитающих) и класса Animalia (животных). Мы порождение земной биосферы в той же степени, в какой и носители социального прогресса.

Естественники приняли системный подход с радостью, а гуманитарии его игнорировали. И это не случайно: филологи и историки черпают первичное знание из письменных источников, а в оных о системных связях нет ни слова. С их точки зрения, система — выдумка, к тому же бесполезная.

А как же быть с этносами? Очень просто: надо различать их по названиям; узнать же эти названия следует у них самих, как в милиции. Нет, это не шутка, а, увы, научная установка, бытующая поныне. На одной кандидатской защите оппонент назвал единым этносом эквадорцев, хотя в Эквадоре живут белые креолы, метисы, индейцы кечуа и индейцы Амазонии. По его мнению, народы, живущие в одном государстве, — один этнос. Я спросил его: «А как назывался этнос Австро-Венгрии, большинство коих были славяне? Австровенгры?». Он обиделся и не ответил. Такому доктору географических наук системный подход, конечно, не нужен.

Равным образом не нужен системный подход тем историкам, которые ищут предков изучаемого этноса. Эти историки считают французов потомками кельтов (галлов), а русских — потомками сколотов (скифов). При этом они забывают, что те и другие смешивались с соседями, меняли культуры и языки и наконец, что монолитный этнос равноценен расе, особенно если у него был один предок, а не сочетание древних этнических субстратов. Такая патологическая наклонность к партеногенезу весьма распространилась в XIX в. среди полуобразованных людей и породила шовинизм как карикатуру на патриотизм.

Итак, системный подход имеет не только теоретическое, но и практическое значение, ибо благодаря ему можно избегать ошибок как в личной жизни, так и в межэтнических взаимоотношениях.

НАЧАЛА И КОНЦЫ

Уже упоминалось, что этнические системы не вечны. Они развиваются согласно законам необратимой энтропии, теряют первоначальный импульс, породивший их, так же как затухает любое движение от сопротивления окружающей среды. Так, это понятно. Но откуда взялся первоначальный толчок и какова природа той энергии, которая инициирует деяния людей, побуждает их идти на гибель или добиваться победы, воспользоваться плодами которой они не успевают? Ведь это не электричество, не теплота, не гравитация, а что?

Великий ученый XX в. В. И. Вернадский, читая в 1908 г. французскую газету о перелете саранчи из Африки в Аравию, обратил внимание на то, что масса скопища насекомых была больше, чем запасы всех месторождений меди на всей Земле. Он был гений и потому задумался над тем, какова та энергия, что подняла этих насекомых и бросила их из цветущих долин Эфиопии в Аравийскую пустыню, на верную смерть.

Дальнейший ход его исследования можно опустить, но важен вывод. Во всех организмах находится биохимическая энергия живого вещества биосферы, совсем не мистическая энергия, а обыкновенная, аналогичная электромагнитной, тепловой, гравитационной и механической: в последней форме она и проявляется. Большей частью она находится в гомеостазе — неустойчивом равновесии, но иногда проявляются ее флуктуации — резкие подъемы и спады. Тогда саранча летит навстречу гибели, муравьи ползут, уничтожая все на своем пути, и тоже гибнут; крысы-пасюки из глубин Азии достигают берегов Атлантического океана и несут с собой легионы чумных бактерий; лемминги толпами бросаются в волны Полярного моря, газели — в пустыню Калахари; а люди... но об этом-то и пойдет речь.

Чем сложнее организм, тем больше факторов определяет усложнение его системных целостностей и тем многообразнее их проявления в видимой истории. О людях мы знаем больше, чем о насекомых и грызунах. Там можно наблюдать только кульминации вспышек, но начала их, а также концы, когда импульс затухает и движение переходит в гомеостаз, причем популяция вымирает, описать очень трудно. Зато людям известна не только относительная хронология, показывающая, что было раньше, а что позже, но и абсолютная - в каком году то или иное произошло. Поэтому обнаружить и уточнить закономерности биосферы целесообразно путем сопоставления этнической истории человечества, где тоже есть «начала» — вспышки этногенеза и «концы» — распады этнических систем.

Любопытно, что наличие «начал» отмечали еще эллины и римляне, хотя они прекрасно знали о наличии у них предков: ахейцев, ходивших разрушать Трою, и латинов, прибывших из поверженной Трои в Италию под предводительством Энея. Тем не менее греки считали «началом» первую Олимпиаду 776 г. до н. э., а римляне — основание Рима в 753 г. до н. э. Пусть эти даты неточны, но в середине VII в. до н. э. действительно сложились два этноса-ровесника: эллины и римляне. А конец римского этноса наступил в V в. н. э., фактически с упразднением культа Весты, а официально с отречением последнего императора Ромула Августула в 476 г. Социальный институт пережил создавший его этнос.

Византийский этнос называл себя «ромеи», т. е. римляне, хотя на самом деле он был могильщиком Рима, так как происходил от полиэтнических христианских общин Сирии, Египта и Малой Азии. Первая достоверная дата его — диспут Юстана Философа с языческими философами — 155 г. Конец — падение Константинополя в 1453 г. Но следует отметить, что начальным датам всегда предшествует инкубационный период, продолжительностью около 150—160 лет, т. е. шесть-семь поколений. Это наводит на размышления.

Мусульмане начинают свою историю с бегства Мухаммеда из Мекки в Медину — хиджра — 623 г., но этому предшествовала эпоха энергетического взлета, выразившегося в ожесточении племенных войн и появлении плеяды поэтов. Это показывает, что фактический взрыв энергии был на рубеже V—VI вв. Уточнить дату трудно, да и не нужно.

Создание современной западноевропейской этнокультурной целостности высчитано Огюстеном Тьерри — это 841 г. Тьерри показал, что именно тогда проявили себя французы, которых до этого не было, а была механическая смесь салических франков и галлоримлян. Тогда же слились в этнос немцев племена саксов, рипуарских франков, тюрингов, швабов, фризов. В те же годы потомки вестготов, аланов, лузиатанов и свевов объявили себя испанцами и начали реконкисту — отвоевание Пиренейского полуострова от арабов. А ладьи викингов бороздили волны морей уже полвека, отмечая инкубационный период

этногенеза. Остров Британия и полуостров Италия несколько отстали в этническом преображении, но были втянуты в нее вследствие завоевания англосаксами, норманнами и швабами.

Позднее эта система, набухшая энергией, распространилась на Америку, являющуюся заокеанским продолжением Западной Европы, Австралию и Южную Африку, подчинила Индию и другие тропические страны, насадила свой стереотип поведения даже в Японии, но Россия, Турция и Китай устояли.

Очевидно, все этносы прошли фазы подъема, перегрева, надлома и инерции, только каждый этнос осуществил развитие по-своему. Те же этносы, которые европейцы считают «примитивными» и «отсталыми», потому что ныне они пребывают в гомеостазе, некогда имели своих героев и гениев, но неумолимый Хронос состарил их. От былых живых культур у них сохранились обрывки преданий и трудовые навыки; это «старички», а не «дети».

Описанная закономерность противоречит принятой на Западе теории неуклонного прогресса, но вполне отвечает принципу диалектического материализма. Еще в XIX в. Энгельс использовал для наглядности пример зерна, дающего колос с обилием зерен, а русский поэт XX в. В. Ходасевич интерпретировал этот пример в отношении исторических закономерностей во времени:

И ты, моя страна, и ты, ее народ,
Умрешь и оживешь, пройдя сквозь этот год, —
Затем, что мудрость нам единая дана:
Всему живущему идти путем зерна.

Да и другие законы диалектики применимы к явлениям этногенеза. Переход количества в качество наблюдается при взрывах и становлении этносов (негэнтропии), а в последующей этнической истории (энтропии) он только меняет знак. Мозаичность этносистемы объясняется законом единства и борьбы противоположностей, а неизбежная смена одних этносов другими — законом отрицания отрицания. Как известно, диалектический материализм изучает наиболее общие законы развития природы, общества и мышления. Применение диалектического материализма к обществу сформировало исторический материализм. Однако этнос — это феномен биосферы, и все попытки истолковать его лишь социальными законами развития общества приводили к абсурду. <...> Для объяснения природных феноменов надо искать природные причины.

СОМНЕНИЯ И НЕДОУМЕНИЯ

Неоднократно доводилось слышать вопросы: «Каким образом мы, люди, можем узнать о такой форме энергии, как биохимическая энергия живого вещества биосферы? Большая часть форм энергии воспринимается органами чувств: свет — движение фотонов — зрением; звук — колебание атмосферы — слухом: тепло — движение молекул — осязанием; электромагнетизм — несложными приборами, а как признать достоверным существование особой биохимической энергии, находящейся в телах людей и при этом сопоставимой с прочими формами энергии через энергетический коэффициент? Вот если бы тут была еще и душа — все было бы ясно, ибо к мистике мы привыкли».

Да, действительно, все виды энергии воспринимаются не непосредственно, а через наблюдаемый эффект, но для получения эффекта необходима структура из многих элементов. Никто не видел единичного фотона, никого не обожгла одна молекула, невозможно слушать музыку ниже слухового предела, а катионы и анионы были не наблюдены, а высчитаны. Так и биохимическая энергия была обнаружена В. И. Вернадским в огромном скоплении саранчи, изучая же отдельное насекомое, он не нашел бы ничего. Вот почему для поставленной нами цели нужна была история, т. е. биохимия человечества на популяционном уровне за достаточно долгие сроки. Мимолетный взгляд дал Платону право определить человека как «двуногое без перьев». Над этим определением хохотали еще афиняне.

В наше время всем известно, что каждый человек — член этноса. Этнос же входит в биоценоз своего географического региона, являющегося фрагментом биосферы планеты Земля. Земля, в свою очередь, входит в состав Солнечной системы — участка Галактики и Метагалактики.

Таким образом, все мы сопричастны Вселенной, но путем иерархической совместимости макромира с микромиром, от которого людей отделяют клетки их тела, молекулы, атомы и субатомные частицы. Любая научная задача может быть корректно поставлена и решена только на своем уровне.

«Но как же удалось увидеть эффект биохимической энергии живого вещества людей, которые так разнообразны и зависимы не только от природы, но и от культурного и социального развития?» Это открытие пришло к автору путем весьма неожиданным — изучением свойств исторического времени.

Линейное и циклическое время употребляется ныне для календарей, оно не зависит от природных явлений и тем более от деятельности человека. Но время, в которое мы живем и которое ощущаем, измеряется числом событий. Это время, в отличие от календарного, неоднородно. В нем есть свои горы и пропасти, трясины и равнины. По последним так приятно идти!

И это время как раз показывает неравномерность распространения энергии живого вещества на Земле. Ведь если бы этой неравномерности не было, то люди довольствовались бы простым насыщением и размножением, т. е. самосохранением себя индивидуально и в потомстве. Так подсказывает инстинкт.

Но не все люди шкурники! Некоторые обретают стремление с обратным знаком.

Они стремятся к «идеалу», под которым понимается далекий прогноз. Они стремятся либо к победе над врагом, либо к открытию новых стран, либо к почестям от своих сограждан, либо к накоплению — безразлично чего: денег, знаний, воспоминаний; либо к власти, обладание коей всегда влечет за собой беспокойство и огорчения.

Эти люди могут быть добрыми и злыми, умными и глупыми, впечатлительными или грубыми. Это не важно. Главное, что они готовы жертвовать собой и другими людьми ради своих целей, которые часто бывают иллюзорны. Это качество, по сути, — антиинстинкт; поэтому я назвал его новым термином — пассионарность (от латинского passio — страсть).

ПАССИОНАРНОСТЬ

Это слово вместе с его внутренним смыслом и многообещающим содержанием в марте 1939 г. проникло в мозг автора как удар молнии. Откуда оно взялось — неизвестно, но для чего оно, как им пользоваться и что оно может дать для исторических работ, было вполне понятно: история любого этноса ложилась в колыбель описанной выше схемы, а отдельные зигзаги учитывались пропорционально их значению. Оказалось, что живая система, будь то этнос или организм, развивается единообразно.

Историческое время от вспышки до ее затухания совпадало фазами этногенеза и отвечало им полностью. Это были как бы «возрасты этноса», определяемые процентом пассионариев в этнической популяции. Растет их число до определенного предела — система усиливается; выше этого предела — пассионарность уничтожает сама себя и снижается, так как пассионарии истребляют друг друга; ниже идет спад пассионарности с выбросом свободной энергии, порождающей искусство, роскошь, интриги и социальные идеи. После энергетического надлома наступает длинный период инерции, когда упорядочивается хозяйство, расширяется образованность и царит законность. Но неубывающая энтропия ведет этнос к распаду.

Непонятно было лишь то, как возникают сами пассионарии и чем они отличаются от своих соплеменников. Друг биолог, тоже студент, подсказал слово: «мутация». А ведь и верно! Только — это микромутация, меняющая что-то в гормональной системе организма и тем самым создающая новый поведенческий признак. Человек остается самим собой, но ведет себя по-другому.

Мутация никогда не захватывает всей популяции. Мутируют отдельные особи, и по-разному. Но явные уроды быстро устраняются естественным отбором, а для устранения мутантов-пассионариев необходимо около 1200 лет, причем они ухитряются оставить после себя следы своих деяний: здания, поэмы, картины, рассказы о своих подвигах, технические изобретения и моральные нормы. Впрочем, последние забываются в первую очередь.

Если бы автор не осознал всего этого еще в 1939 г., ему в голову не пришло бы искать объяснений в концепциях Берталанфи и Вернадского, казалось бы не касающихся истории.

А теперь становится понятной причинная связь между биохимической энергией живого вещества биосферы и отдельными системами — от микроорганизма до суперэтноса. Системы работают на биохимической энергии, абсорбируя (поглощая) ее из окружающей среды и выдавая излишек в виде работы (в физическом смысле). Оптимальное состояние, или гармоничность, системы, будь то один человек или многолюдный этнос, — это когда количества энергии, идущей на нужды самого организма и на пассионарность, равны. Тогда они уравновешивают друг друга, и система крепка.

Если мутант абсорбирует больше энергии, он должен ее истратить, а путь к этому только один — деяния. Тогда испанские идальго едут в Америку или на Филиппины, завоевывают целые страны, обретают богатства, на 80% гибнут, а уцелевшие возвращаются измотанными до предела или больными. Но ведь едут только донкихоты, а санчо пансы сидят с женой дома. Так, Испания в XVI в., претендовавшая на роль мирового гегемона, к 1700 г. стала предметом разде-

ла между европейскими державами, и началась «война за испанское наследство».

Однако этносы способны к регенерации. Тот же испанский этнос отразил армию Наполеона. Это был подвиг, равный освоению Америки. Как он мог совершиться? Только потому, что пассионарность — наследственный признак, видимо рецессивный, потому что он передается, минуя детей и внуков, к правнукам и праправнукам. Поэтому этнические системы существуют долго.

Пример Испании — не исключение. Куда ни взглянешь — тот же самый процесс. Ехидные студенты решили проверить теорию на совсем новом для автора материале: Японии и Эфиопии. И получилось то же самое: взлет, т. е. мутация, подъем, т. е. усложнение, спад, связанный с развитием культуры, инерция — установление цивилизации, упадок, смешение с соседями и очередной взлет. Что это закон природы - сомнений уже нет!

Но обязателен ли упадок? Да! Потому что наряду с пассионариями при мутации появляются субпассионарии — особи, абсорбирующие меньше энергии, чем количество, требующееся для уравновешивания потребностей инстинкта. Им все трудно, а желания их примитивны: поесть, выпить, поразвлечься с такой же женщиной. Таковы неаполитанские лаццарони, бродяги, описанные М. Горьким, подонки капиталистических городов, вымирающие племена Андаманских островов, которым лень наловить рыбу и нарвать в лесу плодов для любимых детей. Они лежат на берегу океана в ожидании парохода, а потом просят у приезжих туристов табаку, курят... и счастливы.

Субпассионарии существуют повсеместно, но очень различны. Близкие к оптимуму составляют кадры преступников и проституток. Те, кто слабее, становятся алкоголиками и наркоманами, а еще ниже стоят дебилы и кретины, у которых не хватает энергии даже на то, чтобы мечтать. Эти особи стоят за пределами нормы.

Субпассионарии отнюдь не так безобидны, как может показаться. Для них характерна безответственность и импульсивность. Им нельзя ничего доверить, ибо ради минутного наслаждения они способны погубить важное дело, даже государственное или общественное. Они уничтожают ради сегодняшней выгоды кормящие ландшафты, обрекая на голод своих потомков. Любое будущее их не пугает, потому что они просто не в состоянии его вообразить. А тех людей, которые пытаются их вразумить, они убивают. Этот процесс особенно отчетливо виден в истории Римской империи III—IV вв. Не рабы, и не варвары, и не христиане погубили Рим. Это сделали любители цирковых зрелищ, бездельники, которых кормили даром, ради чего истребляли население провинций и природу собственной страны — Италии, где дубравы не восстановились доселе, а склоны Апеннин заросли колючим маквисом.

ПРАКТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТЕОРИИ

Нарисованная здесь картина выглядит мрачновато, но задача науки не в том, чтобы измышлять утешение и тем вводить в заблуждение читателя. Так делали неоднократно, но это были своего рода «академические приписки». Ученый обязан отобразить картину реального мира, сколь бы сложной и даже горестной она ни была. Только тогда можно преодолеть трудности, когда о них знаешь.

Но, могут возразить автору, зачем знать то, чего люди не в силах изменить или поправить? Может быть, автор не верит во всемогущество человечества? Да, изменение законов Природы — вне людских возможностей, хотя бы потому, что сами люди — часть Природы. Но знание законов Природы очень полезно, ибо дает возможность избежать многих бед.

Люди не любят землетрясений, но предотвратить их не могут, особенно когда вулкан образуется под водами Тихого океана. Однако сейсмография предупреждает о начале бедствия, что позволяет своевременно эвакуировать обитателей морских берегов в горы и предохранить их от губительного цунами. Метеорология также предупреждает людей о засухах и наводнениях: а ведь они, как и этногенез, возбуждаемый мутациями, — за пределами активности людей. Давать благоприятные прогнозы погоды при отнюдь неблагоприятных атмосферных условиях — преступление.

То же самое относится к этногенезу. Даже если люди не могут ничего сделать с этим статистическим потоком вероятностей, то они могут не делать чего-то очень важного — не поворачивать северные реки, не поощрять курение подростков или не ставить студентам пятерки за двоечный ответ. Несделанная оплошность — это уже не беда, а для того, чтобы избежать ошибок, — знание истории и этнологии необходимо.<...>

Гумилев Л. Н. Биография научной теории, или Автонекролог //Знамя. 1988. № 4. Стр. 202—216.

А. В. Мень

Двадцатый век... Еще бездомней,
Еще страшнее жизнь легла,
Еще чернее и огромней
Тень Люциферова крыла.
Что ж, человек? — За ревом стали,
В огне, в пороховом дыму,
Какие огненные дали
Открылись взору твоему?
О чем — машин немолчный скрежет?
Зачем — пропеллер, воя, режет
Туман холодный и пустой?

А. Блок

Возвышая человека как «владыку твари», Библия тем не менее весьма далека от его идеализации. Она одинаково отрицает как приравнивание его к животному, так и лжегуманистическое его обоготворение. Очевидную раздвоенность природы человека, выраженную в поэтической формуле: «Я — царь, я — раб, я — червь, я — бог», Библия связывает с особого рода духовной болезнью, постигшей человечество на заре его существования. Именно она ослабила и частично парализовала силы, изначально заложенные в ноосферу, отдалила людей от Бога, поставила их в отношения вражды с природой и самими собой. Гармоничный ход развития человека был, таким образом, нарушен, чем и объясняется многое в его истории и современном состоянии.

Это библейское учение встречает оппозицию со стороны двух направлений: теории однолинейного прогресса и той разновидности гуманизма, которая считает зло в человеке лишь результатом неблагоприятных условий жизни.

Надо оговориться, что сама вера в прогресс, в обязательное наступление «лучшего будущего» есть искаженный вариант миросозерцания, выраженного в Библии. Большинство древних концепций мира исходило из представления о вселенских круговоротах и циклах, в которых все неизменно повторяется и возрождается вновь. В религиях Вавилона и Индии, в философии Платона и Аристотеля Земля и человечество не имеют истории в подлинном смысле слова. Природа мироздания понималась в этих системах как нечто в принципе неизменное, лишенное перспективы возвыситься над своим уровнем. Только в Библии учение об эсхатологическом Царстве Божием открыло динамику человеческого и вселенского восхождения к совершенству. Но Писание не изображает историю в виде процесса, в котором имеет место лишь увеличение добра. Подобно тому как миротворение являлось противоборством Логоса и Хаоса, история с самого начала стала ареной столкновения добра и зла в человеке; оба они имеют тенденцию к возрастанию. С каждой эпохой антагонизм между ними становится все более напряженным.

Секулярная же теория прогресса в целом рассматривает историю односторонне: как поступательное и неуклонное усиление положительных начал в человечестве. Развитие знаний, общественных институтов и этики движется, по мнению «прогрессистов», в основном только вперед, а все темное и злое в человеке с веками идет на убыль. Это воззрение, естественно, исключало возможность высокого духовного уровня первых людей, которое предполагает Библия, и игнорировало ее учение о росте зла в человеческом обществе. Согласно теории прогресса оно не знало никакого падения, а только постепенное усовершенствование.

Схема эта, с одной стороны, опиралась на аналогию с эволюцией жизни. Однако механическое перенесение на историю законов биологии совершенно неоправданно, так как в обществе действуют уже свои собственные законы. А с другой стороны, ссылались на сведения о народах, сохранивших «первобытный» уклад жизни, как на доказательство их примитивности, которая предшествовала более высоким ступеням развития.

Вспоминая о своей встрече с огнеземельцами, Ч. Дарвин писал: «Люди эти были совершенно голые и вымазанные краской, длинные их волосы были спутаны, рот покрыт пеной, выступающей от возбуждения, выражение лица дикое, ошеломленное и недоверчивое. Они едва ли обладали каким-нибудь искусством и, как дикие животные, питались тем, что сумели поймать». Именно так, по мнению Дарвина, и выглядели наши отдаленные предки. Только тысячи лет прогресса цивилизации сделали их настоящими людьми.

Библия отнюдь не считает цивилизацию изначальной, не говорит она и о том, что первые люди были существами всецело совершенными. Их внутренний мир представлен, скорее, как зерно, заключающее в себе лишь потенцию великого будущего. Но поскольку из

Библии вытекает, что Первородный грех ослабил эту потенцию и открыл простор злу в человеке, первозданное его состояние должно мыслиться более гармоничным, нежели после Падения, хотя в этот исходный период люди с точки зрения цивилизации, по-видимому, были «дикарями». Это вполне согласуется и с тем, что теперь известно о «примитивных» народах. Выяснилось, что элементарные формы быта и культуры еще не означают элементарности в сфере сознания. Напротив, переход к более сложным ступеням хозяйства и социального строя нередко даже вел к упадочным явлениям в духовной и нравственной области.

Для защитников теории однонаправленного развития культуры от низшего к высшему остается загадкой то важнейшее (и единственное) свидетельство о внутреннем мире доисторического человека, каким является его искусство. Художники, рисовавшие бизонов в пещерах Альтамиры или вырезавшие фигурки из оленьей кости, не могли быть существами духовно примитивными. Экспрессия, сила и лаконизм линий, умение подчеркнуть самую суть изображаемого отличают эти произведения мастеров каменного века. «Искусство первобытных людей по существу вовсе не примитивно — при всей примитивности их хозяйственных форм и всего образа жизни». Эта мысль известного искусствоведа Герберта Кюна получила сейчас всеобщее признание. И что особенно замечательно: это высокое искусство принадлежит древнейшей поре человечества и в следующую эпоху приходит в упадок.

И вообще, духовная культура развивается иначе, нежели материальная цивилизация. Если химия вытеснила алхимию, если древнюю повозку вытесняют современные средства сообщения, то можно ли говорить, что Роден вытеснил Фидия, а Ясперс — Платона?

Биологическая эволюция и техника движутся главным образом вперед; история же духа постоянно обнаруживает явления регресса. Летописи мира знают немало эпох, когда культура и нравственность приходили к самому жалкому вырождению. Кривая роста здесь крайне причудлива и совсем не похожа на линию, победоносно уходящую ввысь. Говоря об одновременном увеличении и добра, и зла. Библия дает картину куда более реалистическую, чем теория прогресса.

И прогрессисты, и христиане верят в грядущее совершенство человечества. Первые ссылаются на науку, которая, однако, не может претендовать на познание тайн будущего. Библия же говорит о Царстве Божием, черпая свою уверенность в победе над злом из Откровения, превышающего обычное земное познание.

Второй довод против учения о Первородном грехе строится на вере в гармоничность человеческой природы. Эта вера восходит еще к античным временам. В средние века она выразилась в протесте против крайностей аскетизма, а в эпоху Ренессанса были сформулированы ее главные положения. Типичным представителем такого «гуманизма» явился Рабле, которому все человеческое казалось прекрасным и естественным. В XVIII веке «просветители» стали третировать учение о Первородном грехе как «клевету на человека». В это же время Руссо развил свою концепцию о совершенстве человеческой природы, которая искажается ростом городской цивилизации. «Естественный человек» был объявлен мучеником, нуждающимся в освобождении. Едва только он скинет с себя бремя условностей, как жизнь его расцветет во всем своем блеске и величии. Французская революция (во многом — детище Руссо) провозгласила своей религией братство людей и надеялась изменением общественного строя дать миру вожделенную свободу и счастье. Но на практике, как и в других аналогичных случаях, «братство» обернулось террором. Это и понятно, ибо подлинно, братство невозможно без «отцовства», без чего-то высшего, объединяющего людей. В противном случае люди становятся не братьями, а орудиями в руках фанатиков, лжецов и честолюбцев. Это доказала и история социальных движений, которые в XIX веке пришли на смену энциклопедизму; социалисты, отвергнув пасторальную утопию Руссо, усвоили его главные мысли общественные, экономические и политические — то есть внешние — перемены вполне достаточны для того, чтобы человек обрел самого себя и победил терзающие его злые силы.

Однако в том же XIX веке эти теории обнаружили зияющие пробелы. Убыстрение прогресса цивилизации, улучшение условий жизни не сделало людей более благородными, счастливыми и добрыми. Напротив, чем дальше шел материальный прогресс, тем яснее вырисовывалась мрачная картина духовных кризисов и опустошенности. Тоска по высшим ценностям, страх перед лицом Молоха грядущей технизации и душевного измельчания ощущается во второй половине столетия не меньше, чем его комфортабельный оптимизм. Это отражено и в симфониях Чайковского, и в драмах Ибсена, и в философии Э. Гартмана, и в афоризмах Ницше, и в романах Достоевского.

Человеческая природа оказалась весьма далекой от той мифической «гармоничности» и «доброты», которую предполагали в ней «гуманисты». Даже такой поборник идеи прогресса, как Э. Золя, признавал: «Думать, что счастье будет царить, когда у всех будет хлеб, — какая глупая надежда!».

Постепенно тускнели старые идеалы секулярного гуманизма, а новые оказывались столь жалкими, что едва ли могли заполнить пустоту. «На этом маленьком судне, — писал Мопассан, — которое качается на море и которое волна может затопить и опрокинуть, я знаю и чувствую, как ничто не существует из того, что мы знаем, так как земля, плавающая в пустоте, еще более одинока, еще более затеряна, чем эта лодка в волнах. Их значение одинаково, их судьба свершится...»

А человек! Каким страшным, уродливым и злобным предстал он перед самим собой. Вспомним пессимистические рассказы позднего Льва Толстого, в которых сквозит мысль о бессилии человека перед собственными темными стихиями. Но никто, пожалуй, ярче Достоевского не вскрыл глубоко ту бездну чудовищной душевной извращенности, которая кроется в людях. Он показал, какие уродливые формы принимает стремление людей к самоутверждению. «Человеку надо одного — только самостоятельного хотения, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела. Человек может нарочно, сознательно пожелать себе даже вредного, глупого, даже глупейшего». И напрасны были бы тут ссылки на то, что Достоевский описывает лишь патологические характеры. Если бы это было так, творчество его интересовало бы одних психиатров; но оно находит широкий отклик во всем мире потому, что переживания его героев близки большинству людей, что в каждом из нас сидят лебядкины, голядкины, смердяковы. Достоевский перестал льстить человеку и сказал о нем правду. И он был не одинок. Не воспевал ли Ш. Бодлер «цветы зла»? Не звучали ли эти же мотивы в поэзии Ж. Лафорга? В те самые годы, когда Достоевский создавал галерею самых своих страшных героев, Артур Рембо написал «Пьяный корабль» — эту бредовую фантасмагорию о жизни и человеке, а Ж. Гюисманс приоткрыл в своих романах завесу над миром диких извращений и кощунств.

Итак, совершилось новое «открытие человека», и оно оказалось открытием, могущим привести в отчаяние. Постепенно начали догадываться, что тайна людского зла коренится отнюдь не только в социальной среде, которая, скорее, сама является результатом этого зла.

С каждым десятилетием это становилось яснее, ибо никогда прежде люди не имели столь благоприятных условий существования и никогда прежде духовный кризис не достигал такого катастрофического размаха. А ведь если человеческая природа сама по себе не испорчена, то улучшение материальных условий должно высвобождать все ее положительные качества и давать ей возможность развиваться. Те свойства, которые принято называть «зверем в человеке», под влиянием цивилизации должны, казалось бы, отступать на второй план. Между тем ничего подобного не происходило и не происходит теперь. Кто осмелится утверждать, что «зверь» проявляется больше в пигмее из итурийских джунглей, чем в нацистском палаче, оснащенном по последнему слову техники?

* * *

В XX столетии получили невиданное развитие пути сообщения, человек поистине стал властителем суши, моря и воздуха. Медицина победила множество опасных недугов, техника произвела настоящую революцию как в средствах производства, так и в быту. Человек овладел многими тайнами своей планеты и устремился в космос.

С точки зрения гуманистического культа человека эти перемены должны были наконец возвести людей на невиданную духовную высоту, ибо было устранено бесчисленное количество факторов, вносящих зло в их жизнь. Даже многих представителей христианства завораживала картина триумфа секулярной цивилизации. Д. Бонхеффер говорил о «совершеннолетии» человека, который отныне способен решать все свои проблемы без веры. Ему вторит и ряд других богословов. Однако их мышление, при всей своей нацеленности на современный мир, глубоко анахронично. Они видят прогресс через призму старого респектабельного оптимизма. Поразительно, что Бонхеффер писал свои слова тогда, когда его страна была одержима неистовством и шла на поводу у безумцев. Это ли называется «совершеннолетием»?..

Панорама нашего века включает в себя не только успехи: урбанизация и техническая революция имеют свою страшную оборотную сторону. Средства массовой информации, несущие лживую пропаганду, оглупление толп, кормящихся сенсациями, бросающихся от моды к моде, — разве это одичание не есть плата за «сладкую жизнь»?

Историк будущего (если верить, что у нашей цивилизации еще есть будущее), изучая XX столетие, найдет много прекрасного. Но это

прекрасное — вечно; оно проявлялось в людях всегда, даже тогда, когда они не имели телевизоров и ракет. А подлинно новое наших дней ужаснет историю.

Мировые войны, уносящие десятки миллионов жизней, массовые убийства мирного населения, тоталитарные режимы, вырастающие из новых вспышек стадных инстинктов, небывалое озверение и ненависть сословная и национальная; солдаты, в упор расстреливающие женщин и детей; врачи, проводящие каннибальские опыты над людьми; колючая проволока лагерей, за которой заживо гнило и было замучено бесчисленное множество невинных; ядерное оружие, сеющее страх и угрожающее самому существованию человечества; радиация, незримой отравой постепенно обволакивающая земной шар; примитивность мышления, стиснутого штампами; фантастический рост преступности, коренящейся не в тяжелых материальных условиях, а в любви к преступлению; растерянность среди молодежи «потерянного поколения»; невиданное распространение психических заболеваний, садизма, сексуальной мании; патологическая погоня за наживой, захватывающая не только профессиональных предпринимателей, но и самые широкие слои общества, — вот что идет рука об руку с техническим прогрессом.

Поистине сбываются пророческие слова Тютчева: «Не плоть, а дух растлились в наши дни». Нигилисты прошлого века глумились над Апокалипсисом, называя его «произведением сумасшедшего». Могли ли они предполагать, что эпоху, которую они так ждали, придется описывать терминами этой провидческой книги?

Еще в двадцатые годы Альберт Швейцер писал: «Страшная правда, заключающаяся в том, что по мере исторического развития общества и прогресса его экономической жизни возможности процветания культуры не расширяются, а сужаются, оставаясь неосознанной». И как это было прежде, литература и искусство не могли не отразить болезни цивилизации: бредовые видения Сальвадора Дали, романы Камю, Сартра, Саган, Мердок достаточно ясно говорят о ее симптомах.

* * *

Но было бы неверно объяснять современную трагедию технической революцией и другими внешними особенностями нашей эпохи. Подобно тому как все доброе и прекрасное в любые времена выходило из сердца человека, так и причины его недугов коренятся главным образом в нем самом. Это он оказался способным не только подниматься на великую духовную высоту, но и отравлять все, к чему он прикоснется. Это он смог именем Евангелия создать инквизицию или — террор во имя свободы, равенства и братства. Это он, прославляя разум, повергал весь мир в безумие...

Неудивительно, что многие современные мыслители и ученые, даже настроенные враждебно по отношению к религиозному мировоззрению, вынуждены были отказаться от представлений о человеке как о гармоничном и добром существе. Зигмунд Фрейд и его школа вскрыли это с особенной убедительностью. Психоаналитический метод разверз перед современным человечеством кошмарную бездну его искаженной, извращенной и больной душевной жизни. Фрейд показал, что человеческий разум еле справляется с мутными волнами подсознательных демонических инстинктов, которые трудно изгнать и которые, даже будучи подавленными разумными усилиями, дремлют в каждом из нас, как спора болезнетворной бациллы.

Человек бежит от себя, как бы страшась своего высшего призвания. Его внутренние конфликты, его «неврозы», как называют психоаналитики грех, не есть просто наследие животных предков. Животные убивают, как правило, для насыщения или для защиты. Человек же поистине одержим злом.

«Зло, — говорит Эрик Фромм, — по своей сути чисто человеческое явление. Это попытка возвращения к дочеловеческому состоянию и разрушения того, что является по природе человеческим: разума, любви, свободы. Но зло — не просто человеческое явление, оно трагично. Даже если человек возвратится к самым архаическим формам своего опыта, он не может перестать быть человеком». Обращая взгляд в прошлое, атеист Фрейд признается, что, по его мнению, «демонологические теории древности и средневековья в конечном счете оправдались».

Работы Конрада Лоренца и других современных зоопсихологов показали, что иерархия подчинения, чувство собственности, национальная ксенофобия имеют свои прообразы в животном мире. Но у человека все эти инстинкты из естественных реакций переросли в уродливый самоубийственный сатанизм. Прогресс технической цивилизации оказывается здесь бессильным или, напротив, только усугубляет трагедию. «Инстинкт хищного зверя, — говорит американский писатель-социолог Роберт Ардри, — который никогда не находился полно-

стью под контролем разума, может теперь, освободившись от всех тормозов, толкнуть нас на бесконечные конфликты вплоть до того момента, пока род Homo Sapiens не вымрет окончательно». Трудно вообразить что-либо более далекое от теории прогресса...

Так рухнули наивные представления об идеальном «естественном человеке»; язва, разъедающая нашу природу, стала очевидной даже для людей науки.

Но то, к чему пришли современные психология и социология, уже в древности было известно людям. В коллективном сознании человечества веками жило чувство неудовлетворенности и ощущение тяготеющего над ним греха.

Кибернетика — одна из самых молодых наук, но в то же время она успела занять важное место среди других отраслей знания. Не только техника, но и биология, и психология, и другие науки прибегают теперь к ее методам и принципам. Она оказалась необходимой и в исследованиях филолога, и в работе экономиста.

Общеизвестно, что материализм принял ее появление в штыки. У всех еще в памяти то время, когда ее называли «лженаукой», которая порождена современным империализмом и обречена на гибель еще до гибели империализма. Теперь произошел поворот на сто восемьдесят градусов. Тот самый журнал «Наука и жизнь», который публиковал статьи, объявлявшие кибернетику «империалистическими измышлениями», напечатал теперь серию очерков под общим названием «Кибернетика — антирелигия». В них авторы силятся доказать что новая наука — это триумф материализма и орудие для сокрушения религии (статьи эти вышли впоследствии отдельной книгой).

Такая перемена курса не случайна. Но что так долго пугало атеизм в кибернетике и что он хочет сейчас использовать в своих целях?

Кибернетика затрагивает одну из важных философских проблем естествознания: вопрос о целесообразных структурах, целесообразных регуляциях и реакциях. Характеризуя живую и неживую систему, она прибегает к понятию информация, которая в свете кибернетики оказывается одним из существенных факторов в мироздании.

Информация отличается и от материи, и от энергии (Винер Н. Кибернетика и общество. М., 1958. С. 166). Все попытки дать ей точное определение остались пока безуспешными. Ясно, по крайней мере одно: «Информация — это не вещь» (Эшби У. Введение в кибернетику. М., 1958. С. 126). Она противостоит случайности, хаосу, беспорядку, меру которых в физике называют энтропией.

«Как энтропия есть мера дезорганизации, — пишет Н. Винер, — так и передаваемая рядом сигналов информация является мерой организации» (Винер Н. Кибернетика и общество. С. 34).

Можно сказать, что информационные коды в сложных структурах природы есть именно то, что поражает человека, обнаруживающего во Вселенной закономерности и разумность. Информация — это, если можно так выразиться, рациональная программа, заложенная в природу.

Человек пришел к идее информации после того, как оказался перед лицом систем, искусственно созданных им самим, в которые был заложен рациональный принцип организации. Не следует, однако, забывать, что «машина, построенная человеком, ничего не может сделать без него. Она остается в точности тем, чем человек захотел, чтобы она была: чудесным орудием, но все-таки орудием. В ней полностью отсутствует мысль, а есть только отражение мысли ее творца» (Косса П. Кибернетика. М., 1958. С. 117). Это вынуждены признать и атеисты. Так, один из них пишет: «Как бы ни была длинна цепь, связывающая человека с машиной, в том числе самой «умной», в начале этой цепи стоит человек» (Шалютин С. Кибернетика и религия. М., 1964. С. 62).

Таким образом, разум человека как бы материализуется, претворяя свои законы в вещественных конструкциях. А поскольку кибернетические принципы оказались приложимы не только к человеческим творениям, но и к природным процессам, то логически напрашивается вывод: мировые закономерности и эволюция, тайны жизни и мышления есть «объективизация», воплощение высшей Мысли, возвышающейся над природой. Как в начале цепи искусственных систем стоит разум человека, так и в начале цепи «естественных систем» должен стоять вселенский творческий Разум.

Чтобы охарактеризовать роль информации в общей системе природы, кибернетика прибегает к вероятностным категориям. «Понятие вероятности является важнейшим понятием кибернетики. Отсюда кибернетику называют статистической наукой, так как ее основные закономерности связаны со случайными вероятностными процессами» (Ахлибинский Б. В. Чудо нашего времени: Кибернетика и проблемы развития. Л., 1963. С. 22).

Наряду с упорядоченностью, природе свойственна тенденция к дезорганизации, к росту энтропии. Более ста лет назад благодаря ис-

следованиям ряда выдающихся физиков (Карно, Клаузиса и др.) был установлен второй закон термодинамики. Согласно этому закону бесчисленные обратимые процессы, сопровождающие превращения энергии, приводят к тому, что она в конце концов оказывается неспособной к дальнейшим превращениям, становится «омертвелой». В 1877 году Людвиг Больцман показал, что возрастание энтропии есть нечто свойственное физическим телам и означает переход к более вероятному состоянию. Хаос более вероятен, чем организованность, путь к выравниванию энергетической интенсивности, к «омертвению» энергии есть путь к наиболее вероятному состоянию природы.

«Термодинамическая энтропия есть мера недостатка информации» (Бриллюэн Л. Наука и теория информации. М., 1960. С. 11). А если так, то мера уменьшения энтропии тесно связана с возрастанием информации. Мера уменьшения энтропии получила название негэнтропии. Это понятие выражает степень организованности, порядка, определенности, а содержанием его является информация. При этом пропорционально возрастанию негэнтропии уменьшается и вероятность системы.

Американский физик, лауреат Нобелевской премии Юджин Вингер рядом вычислений показал, что природа самовоспроизводящихся систем (организмов) есть настоящее «чудо», что с «точки зрения известных законов физики существование структур такой природы крайне невероятно» (Вингер Ю. Этюды о симметрии. Пер. с англ. М., 1971. С. 160).

Сложные приспособления и целесообразные реакции живых организмов находятся как бы на другом полюсе по сравнению с основной тенденцией физических систем. «Факторы чистой случайности заменены в эволюции факторами активного программирования и борьбы за выдерживание этой программы» (Тринчер К. С. Биология и информация. М., 1965. С. 12). В живых системах мы видим осуществление тенденции, противостоящей возрастанию энтропии. Она есть принцип и источник развития. Смерть, разрушение организма — это торжество хаоса, но, благодаря размножению, биологические системы преодолевают его и продолжают свое победоносное шествие. «Организм, — говорит Э. Шредингер, — питается отрицательной энтропией».

Таким образом, эволюция — это движение от хаоса к порядку, от бессодержательного — к информационному, от наиболее вероятного — ко все менее и менее вероятному. «Жизнь стремится двигаться наперекор остальной части Вселенной» (Косса П. Кибернетика. С. 99). Космическая созидательная роль жизни, которая оказывается способной существовать и развиваться вопреки «жестким» законам мертвой материи, делает структуру ее носителей чем-то особым и исключительным. Здесь проходит водораздел живого и неживого.

Но, кроме жизни, мы видим во Вселенной еще одно явление, которое можно было бы назвать конденсатором информации: человеческое мышление и сознание. Оно еще больше отличается от биологических процессов, чем жизнь — от процессов чисто физических. Работа центральной нервной системы относится к разряду биологических явлений. Мозг расходует энергию и выделяет ее. Но само мышление, само сознание не питается никакими запасами материальной энергии. И тем не менее оно оказывается способным познать мир и управлять им. Сознание — это после жизни следующая и высшая на Земле ступень совершенства, на которой побеждается энтропийная смерть. «Размышление и работа мозга, — говорит Бриллюэн, — происходит в направлении, противоположном тому, в котором действуют обычные физические законы» (Успехи физических наук. Т. 77. В. 2. 1962). Информация, которая может быть заложена в машины, по самой «формалистической» природе своей не способна быть точным эквивалентом мышления как такового. Мышление человека эвристично, оно часто оперирует интуитивными категориями, приближениями, аналогиями, то есть выходит за пределы формальной логики. А именно такое мышление недоступно для машин.

Аналогия между машиной и мозгом неудовлетворительна хотя бы уже потому, что мы еще бесконечно далеки от полного знания структуры самого мозга, этого грандиозного переплетения миллиардов тончайших устройств. «Инженеры знают до мельчайших подробностей, как устроена та или иная машина; нейрофизиологи могут лишь догадываться, как соединяются клетки того или иного нервного образования» (Косса П. Кибернетика. С.32).

Хотя многие ученые поддаются соблазну уподобить мозг машине, но тем не менее среди них общепринято мнение, что «в машине не существует ничего такого, что мы называем мышлением» (Ахлибинский Б. В. Чудо нашего времени: Кибернетика и проблемы развития. С. 108). Ведь если в машине информация передается при помощи чисто материального кода, то мышление осуществляет эту задачу самостоятельно. «То, что мы, за неимением лучшего, называем восприяти-

ем, памятью, воображением, суждением, познанием, мышлением, — все это не состоит из простой связи между факторами, введенными в машину-человека, и эффектами, произведенными ею. Все это, а также и другое, что мы не можем определить, является осознанием этой связи и памятью состояний сознания. Это факт, что связь мыслей становится мысленной связью» (Косса П. Кибернетика. С. 118). Пусть машины и превосходят человека в скорости операций, но это нисколько не доказывает их качественного равенства с мышлением и тем более их превосходства. «Что бы ни делала машина, — говорил Эйнштейн, — она будет в состоянии решить какую угодно проблему, но она не сумеет поставить хотя бы одну».

Не убеждает здесь и ссылка на предполагаемые самообновляющиеся и эволюционирующие машины. Оторванные от человека, они рано или поздно должны подпасть под общий для всех неживых тел закон возрастания энтропии и прийти к деградации.

Итак, то, что поддерживает и творит мир, обладает потенциалом отрицательной энтропии, «изливающейся» в него. Чем большее количество информации накапливается в развивающемся мире, тем меньше становится термодинамическая вероятность его существования. Можно сказать что разумный порядок есть творческая основа Вселенной.

Но где искать конечный источник этой мировой разумности? Кибернетика, как наука об управлении, показала, что информация связана с программированием. Человеческий разум программирует машину. А что программирует весь механизм мировой системы? Существует ли этот X?

Материалисты считают, что вероятность высшего Источника разумности равна нулю. Но, утверждая это, они упускают из виду тот факт, что чем больше отрицательная энтропия в X, тем меньше цифра, выражающая его термодинамическую вероятность.

Если для живой клетки и тем более для мышления такая вероятность очень мала, то для высшего Творческого Начала она с логической необходимостью должна равняться нулю. Уменьшение вероятности означает увеличение творческой мощи источника информации. Там же, где мы имеем вероятность, равную нулю, мы сталкиваемся с чем-то или с кем-то, обладающим бесконечной полнотой творческого могущества. Итак, утверждение, что вероятность божественной Первопричины равна нулю, значит на языке кибернетики, что она обладает абсолютной, бесконечной отрицательной энтропией или, что то же самое, — бесконечным количеством информации.

Это определение удивительно совпадает с рассмотренным нами в главе IV понятием об Абсолюте, который определяется мистиками как положительное Ничто, то есть Начало, вмещающее в себе все и ничем не исчерпывающееся. Здесь мы видим пример того, как пути науки и религии пересекаются на подступах к последней Истине.

Материалисты предпринимают попытку атаки и с другой стороны. Используя понятия кибернетики, они ставят под сомнение Божество как всемогущее Начало. Рассмотрим, насколько состоятельны эти попытки.

«Действия человека, — читаем мы в одной из антирелигиозных книг, - с точки зрения верующего, в конечном счете определяются божественной волей. В терминах кибернетики это означает, что Бог выступает как управляющая система, а человек — управляемая. Управление, как мы знаем, невозможно без циркуляции потоков информации. Следовательно, между богом и человеком должен существовать, по меньшей мере, один канал связи, по которому божественная воля передается человеку: Бог — человек.

В «священных писаниях» содержится ряд данных, позволяющих судить о качестве функционирования этого канала и, в частности о надежности передачи по нему.

Бог есть существо совершенное, всемогущее, а поэтому надо полагать, что избранные им способы передачи информации — наиболее совершенные из всех возможных. Во всяком случае, они должны быть настолько надежны, чтобы божественная воля дошла до человека-исполнителя без искажения. Иными словами, человек всегда должен действовать в соответствии с Божьей волей.

Однако хорошо известно... что люди грешат, т. е. поступают вопреки божественной воле» (Шалютин С. Кибернетика и религия. С. 26).

Таков любопытный образчик критики религии с позиций кибернетики. Он свидетельствует о том, к каким крайностям приводит слишком большое сближение между человеком и машиной. Автору, очевидно, кажется, что идеал человека — это самый слаженный и послушный приказаниям робот. Более неподходящей сферы для приложения кибернетики, чем сфера нравственности, трудно найти. Если даже простейший организм уже выходит за рамки одной механической причинности, то тем более это должно относиться к духовному

миру человека. Неужели человек отступает от воли Божией только потому, что он недостаточно информирован о ней? Если бы это было так, то грех был бы крайне редким явлением в мире. Атеистический критик знаком с учением о свободе человека, но почему-то даже не пытается дать разъяснение по этому поводу. Он ограничивается указанием на то, что при работе с механизмами человек способен устранять помехи, которые препятствуют потоку информации, и противопоставляет этому библейские предания, где Божественная информация нередко наталкивается на сопротивление человеческой воли. ...

Что это должно означать? В главе IX мы подчеркнули, что если бы Бог насильственно овладевал волей людей, они превратились бы в механизмы, лишенные человеческого достоинства. Но, так как человек создан по образу и подобию Божию, он должен был найти свое самоопределение не в силу слепой запрограммированности, а по добровольному избранию. Таким образом, свобода во взаимодействии с высшей Волей определяет конкретные пути человеческой жизни и истории.

Говорят, что, если существуют помехи в передаче информации, передатчик должен устранить их. Но человек — это «система», которая сама имеет задачу устранения помех. И в то же время процесс этот — не односторонний. Навстречу человеческим исканиям Бога идет поток Божественного Откровения. Взаимодействие этих двух потоков и составляет суть духовной истории, которой посвящен цикл наших книг.

Мень А. В. История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т. 1. Истоки религии. М., СП «Слово», 1991. Стр. 133—140, 202—207.

Н. Н. Моисеев

В обществе, а тем более в научном мире, сейчас проявляется все больший интерес к проблемам гуманитарным. Происходит гуманизация наук — явление, которое сегодня еще по настоящему не осознано. Причины, его порождающие, многообразны.

Одна из них — возрастающая сложность проблем, их взаимообусловленность с другими, не менее сложными; необходимость их изучения в комплексе, исключающая возможность традиционных для физики методов исследования и требующая сочетания математических методов, основанных на интуиции и аналогиях, на историческом подходе и т. д., то есть методов гуманитарных наук.

Другая — постепенное осознание единства человеческих судеб и природы, рождающее стремление увидеть целостную картину мирового развития.

Эти две причины порождены логикой развития научной мысли. Но есть и чисто практические потребности решения гуманитарных проблем — проблем организации общества, разумное использование его потенциала, социальные аспекты экономического и экологического развития и многое другое. Они недоступны и «чистым гуманитариям» и одним естественникам тоже. Это пограничные области, требующие сочетания гуманитарной и естественнонаучной культуры...

Эти тенденции «гуманизации науки» я почувствовал на собственном опыте. Чем больше лет я занимаюсь естественными науками, тем больше мне не достает гуманитарного образования, и я могу хорошо проследить, как по мере увеличения моего «гуманитарного ценза» менялась и шкала моих естественнонаучных интересов, и шкала ценностей...

Думая о будущем, о грядущей эпохе ноосферы, я постепенно склоняюсь к убеждению, что наступающий век будет веком гуманитарных наук. Если первая половина нынешнего века прошла под знаком развития технических наук и физики, если во второй половине текущего столетия на первый план стали выдвигаться науки о живом мире, то век наступающий станет веком наук о человеке.

Обеспечение коэволюции, совместного гармоничного развития Природы и Общества, и есть центральная проблема теории развития ноосферы. И выработке совместной стратегии человечества, имеющей своей целью ее обеспечение, как я убежден, предстоит занять важнейшее место в коллективных усилиях всех стран земного шара. Именно коллективных, и каждому придется чем-то поступиться ради общих целей...

Адаптация общества к новым условиям жизни всегда требует и организационных перестроек, то есть изменения характера общественных организаций, моральных и нравственных основ общества. А это самые консервативные составляющие человеческого бытия, их перестройка, понуждаемая внешней необходимостью, носит, как правило, стихийный и болезненный характер.

Но теперь рассчитывать на действенность таких стихийных механизмов не приходится. Внешние условия изменяются чересчур быстро. А рассогласование, противоречия между условиями бытия и со-

знанием, несоответствие форм общественной жизни, ее организационных структур, ее моральной основы изменяющимся условиям жизни могут оказаться гибельными. Преодоление этого противоречия, этого рассогласования, как мне кажется, должно идти по двум путям. Первое — целенаправленное воспитание общества и перестройка его нравственно-этического фундамента.

Второе — ограничение характера развития производительных сил. И не просто система запретов на темпы развития и объемы производства товаров, энергии и т. д. Речь идет о согласовании того, как это производство будет менять экологическую обстановку на планете, с тем, насколько общество будет готово приспособиться к этим изменениям. А это означает не только широкое распространение безотходных и энергосберегающих технологий. Их будет недостаточно. Понадобятся изменения характера потребностей людей, изменения их потребительских идеалов, переход от общества потребления к какому-то новому отношению к вещам. Это может быть только следствием существенного изменения образа жизни, в том числе и пищевых рационов.

Вопросы, о которых идет речь, не имели прецедента в прошлом и достойны составлять новые направления в обществоведении и других науках. Потребности общества в условиях современных экологических трудностей будут определяться не только произведенным продуктом, как он был произведен, то есть выбором технологий и созданием новых, экологически безопасных.

Проблемы стабильной жизнедеятельности, экологические и другие социальные факторы будут постепенно приобретать доминирующее значение. Наука должна быть к этому готова.

Моисеев Н. Н. Человек и ноосфера. М., 1990. Стр. 263—264, 307—308.

А. Д. Сахаров

Лишь тот достоин жизни и свободы,
Кто каждый день за них идет на бой.

Гете

Взгляды автора формировались в среде научной и научно-технической интеллигенции, которая проявляет очень большую озабоченность в принципиальных и конкретных вопросах внешней и внутренней политики, в вопросах будущего человечества. В частности, эта озабоченность питается сознанием того, что еще не стал реальностью научный метод руководства политикой, экономикой, искусством, образованием и военным делом. «Научным» мы считаем метод, основанный на глубоком изучении фактов, теорий и взглядов, предполагающий непредвзятое, бесстрастное в своих выводах, открытое обсуждение. Вместе с тем, сложность и многоплановость всех явлений современной жизни, огромные возможности и опасности, связанные с научно-технической революцией и с рядом общественно-социальных тенденций, настоятельно требуют именно такого подхода, что признается и в ряде официальных высказываний.

В выносимой на обсуждение читателей брошюре автор поставил себе целью с наибольшей доступной ему убедительностью и откровенностью изложить два тезиса, которые разделяются очень многими людьми во всем мире. Эти тезисы суть:

1. *Разобщенность человечества угрожает ему гибелью.* Цивилизации грозит всеобщая термоядерная война; катастрофический голод для большей части человечества; оглупление в дурмане «массовой культуры» и в тисках бюрократизированного догматизма; распространение массовых мифов, бросающих целые народы и континенты во власть жестоких и коварных демагогов; гибель и вырождение от непредвидимых результатов быстрых изменений условий существования на планете.

Перед лицом опасности любое действие, увеличивающее разобщенность человечества, любая проповедь несовместимости мировых идеологий и наций — безумие, преступление. Лишь всемирное сотрудничество в условиях интеллектуальной свободы, высоких нравственных идеалов социализма и труда, с устранением факторов догматизма и давления скрытых интересов господствующих классов — отвечает интересам сохранения цивилизации.

Миллионы людей во всем мире стремятся покончить с нищетой, ненавидят угнетение, догматизм и демагогию (и их крайнее выражение — расизм, фашизм, сталинизм и маоизм), верят в прогресс на основе использования в условиях социальной справедливости и интеллектуальной свободы всего положительного опыта, накопленного человечеством.

2. Второй основной тезис: *человеческому обществу необходима интеллектуальная свобода* — свобода получения и распространения информации, свобода непредвзятого и бесстрашного обсуждения, свобода от давления авторитета и предрассудков. Такая тройная свобода

мысли — единственная гарантия от заражения народа массовыми мифами, которые в руках коварных лицемеров-демагогов легко превращаются в кровавую диктатуру. Это — единственная гарантия осуществимости научно-демократического подхода к политике, экономике и культуре.

Но свобода мысли в современном обществе находится под тройной угрозой: со стороны рассчитанного опиума массовой культуры, со стороны трусливой и эгоистической мещанской идеологии, со стороны окостенелого догматизма бюрократической олигархии и ее излюбленного оружия — идеологической цензуры. Поэтому свобода мысли нуждается в защите всех мыслящих и честных людей. Это задача не только интеллигенции, но и всех слоев общества, и в особенности наиболее активной и организованной его прослойки — рабочего класса. Мировые опасности войны, голода, культа, бюрократизма — это опасности для всего человечества.

Угроза интеллектуальной свободе

<...>Угроза независимости и ценности человеческой личности, угроза смыслу человеческой жизни.

Ничто так не угрожает свободе личности и смыслу жизни, как война, нищета, террор. Однако существуют и очень серьезные косвенные, лишь немногим более отдаленные опасности. Одна из этих опасностей — оболванивание человека («серой массы», по циничному определению буржуазной футурологии) «массовой» культурой с намеренным или коммерчески обусловленным снижением интеллектуального уровня и проблемности, с упором на развлекательность или утилитарность, с тщательно охранительным цензурированием.

Другой пример связан с проблемами образования. Система образования, находящаяся под государственным контролем, отделение школы от церкви, всеобщее бесплатное обучение — все это величайшее достижение социального прогресса. Но это все имеет свою оборотную сторону: в данном случае это излишняя унификация, которая распространяется и на само преподавание, и на программы, в особенности по таким предметам, как литература, история, обществоведение, география, и на систему экзаменов. Нельзя не видеть опасности в излишней апелляции к авторитетам, в определенном сужении рамок дискуссий и интеллектуальной смелости выводов в том возрасте, когда происходит формирование убеждений. В старом Китае система экзаменов на должность приводила к умственному застою, к канонизации реакционных сторон конфуцианства. Очень нежелательно иметь что-либо подобное в современном обществе.

Современная техника и массовая психология дают все новые возможности управления установочными критериями, поведением, стремлениями и убеждениями людских масс. Это не только управление через информацию с учетом теории рекламы и массовой психологии, но и более технические методы, о которых много пишут в зарубежной печати. Примеры — систематический контроль рождаемости, биохимическое управление психическими процессами, радиоэлектронный контроль психических процессов. С моей точки зрения, мы не можем полностью отказаться от новых методов, нельзя наложить принципиальный запрет на развитие науки и техники, но мы должны ясно понимать страшную опасность основным человеческим ценностям, самому смыслу жизни, которая скрывается в злоупотреблении техническими и биохимическими методами и методами массовой психологии. Человек не должен превратиться в курицу или крысу в известных опытах, испытывающую электронное наслаждение от вделанных в мозг электродов. Сюда примыкает также вопрос о возрастающем использовании успокаивающих и веселящих средств, разрешенных и неразрешенных наркотиков и тому подобное.

Нельзя забывать также о вполне реальной опасности, о которой пишет Винер в своей книге «Кибернетика», — об отсутствии у кибернетической техники устойчивых человеческих установочных критериев. Соблазнительное беспрецедентное могущество, которое дает человечеству (или, еще хуже, той или иной группировке разделенного человечества) использование мудрых советов будущих интеллектуальных помощников — искусственных «думающих» автоматов, может обернуться, как подчеркивает Винер, роковой ловушкой: советы могут оказаться непостижимо коварными, преследующими не человеческие цели, а цели решения абстрактных, непредусмотрено трансформировавшихся в искусственном мозгу задач. Такая опасность станет вполне реальной через несколько десятилетий, если человеческие ценности, и в первую очередь свобода мысли, не будут подкреплены в этот период, если не будет ликвидирована разобщенность.

<...>Каждое разумное существо, оказавшись на краю пропасти сначала старается отойти от этого края, а уж потом думает об удовлетворении всех остальных потребностей. *Для человечества отойти от края пропасти — это значит преодолеть разобщенность.*

Необходимый шаг на этом пути — пересмотр традиционного метода в международной политике, который можно назвать «эмпирико-коньюнктурным». Попросту — это метод максимального улучшения своих позиций всюду, где это возможно, и одновременно метод

максимальных неприятностей противостоящим силам без учета общего блага и общих интересов.<...>

Сахаров А. Д. «Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе» Вопросы философии 1990, № 2. Стр. 4—25.

* * *

Международная политика должна быть всецело пропитана научной методологией и демократическим духом, со стремлением к бесстрашному учету всех фактов, взглядов и теорий, с максимальной гласностью точно сформулированных главных и промежуточных целей, с принципиальной последовательностью.

Мне кажется неизбежным продолжение и развитие основных существующих сейчас тенденций научно-технического прогресса. Я не считаю это трагичным по своим последствиям, несмотря на то, что мне не совсем чужды опасения тех мыслителей, которые придерживаются противоположной точки зрения.

Рост населения, истощение природных ресурсов — это все такие факторы, которые делают абсолютно невозможным возвращение человечества к так называемой «здоровой» жизни прошлого (на самом деле очень тяжелой, часто жестокой и безрадостной) — даже если бы человечество этого захотело и могло осуществить в условиях конкуренции и всевозможных экономических и политических трудностей. Разные стороны научно-техническом прогресса — урбанизация, индустриализация, машинизация и автоматизация, применение удобрений и ядохимикатов, рост культуры и возможностей досуга, прогресс медицины, улучшение питания, снижение смертности и продление жизни — теснейшим образом между собой связаны, и нет никакой возможности «отменить» какие-то направления прогресса, не разрушая всей цивилизации в целом. Только гибель цивилизации в огне всемирной термоядерной катастрофы, от голода, эпидемий, всеобщего разрушения — может обратить вспять прогресс, но надо быть безумцем, чтобы желать такого исхода.

Сейчас в мире неблагополучно в самом прямом, самом грубом смысле слова, голод и преждевременная смерть непосредственно угрожают множеству людей. Поэтому сейчас первой задачей истинно человеческого процесса является противостояние именно этим опасностям, и всякий другой подход явился бы непростительным снобизмом. При всем том я не склонен абсолютизировать одну только технико-материальную сторону прогресса. Я убежден, что «сверхзадачей» человеческих институтов, и в том числе прогресса, является не только уберечь всех родившихся людей от излишних страданий и преждевременной смерти, но и сохранить в человечестве все человеческое — радость непосредственного труда умными руками и умной головой, радость взаимопомощи и доброго общения с людьми и природой, радость познания и искусства. Но я не считаю непреодолимым противоречие между этими задачами. Уже сейчас граждане более развитых, индустриализованных стран имеют больше возможностей нормальной здоровой жизни, чем их современники в более отсталых и голодающих странах. И уж во всяком случае прогресс, спасающий людей от голода и болезней, не может противоречить сохранению начала активного добра, которое есть самое человечное в человеке. Я верю, что человечество найдет разумное решение сложной задачи осуществления грандиозного, необходимого и неизбежного прогресса с сохранением человеческого в человеке и природного в природе.

Сахаров А. Д. Мир через полвека // Вопросы философии. 1989, № 1. Стр. 34.

* * *

Тысячелетия назад человеческие племена проходили суровый отбор на выживаемость; и в этой борьбе было важно не только умение владеть дубинкой, но и способность к разуму, к сохранению традиций, способность к альтруистической взаимопомощи членов племени. Сегодня все человечество в целом держит подобный же экзамен. В бесконечном пространстве должны существовать многие цивилизации, в том числе более разумные, более «удачные», чем наша. Я защищаю также космологическую гипотезу, согласно которой космологическое развитие Вселенной повторяется в основных своих чертах бесконечное число раз.

При этом другие цивилизации, в том числе более «удачные», должны существовать бесконечное число раз на «предыдущих» и «последующих» к нашему миру листах книги Вселенной. Но все это не должно умалить нашего священного стремления именно в этом мире, где мы, как вспышка во мраке, возникли на одно мгновение из черного небытия бессознательного существования материи, осуществить требования Разума и создать жизнь, достойную нас самих и смутно угадываемой нами цели.

Из Нобелевской лекции, 1975 год.

Ф. А. Степун

ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР И ЗАКАТ ЕВРОПЫ

I

Книга Шпенглера не просто книга: не та штампованная форма, в которую ученые последних десятилетий привыкли сносить свои мертвые знания. Она создание если и не великого художника, то все же большого артиста. Образ совершенной книги Ницше иной раз как бы проносится над ее строками. В ней все, как требовал величайший писатель Германии, «лично пережито и выстрадано», «все ученое впитано глубиной», «все проблемы переведены в чувства», «философские термины заменены словами», «вся она устремлена к катастрофе».

Книга Шпенглера творение — следовательно организм — следовательно живое лицо. Выражение ее лица — выражение страдания.

Двумя непримиримыми противоречиями жива книга Шпенглера. Двумя горькими, трагическими складками пересекают эти противоречия ее умный, ее страстный лоб.

Шпенглер бесконечно у ч е н; он сам говорит, что сделанное им открытие запоздало потому, что со смерти Лейбница ни один философ не владел всеми методами точного знания. Математика и физика, история религий и политическая история, все искусства, в особенности архитектура и музыка, судьбы народов и культур — все это странно сплетаясь друг с другом, составляет единый предмет Шпенглеровских размышлений.

Эта широкая ученость соединяется в Шпенглере с глубоко осознанной и принципиально провозглашенной антинаучностью философского мышления. Его книга дышит полным презрением ко всем вопросам современной научной философии, к вопросам методологии и теории знания. Некоторым уважением отмечено разве только имя Канта. Системы Фихте, Гегеля, Шеллинга прямо названы нелепицами. Из новейших мыслителей вскользь и полупрезрительно упоминаются лишь Эйкен и Бергсон. Всего неокантианства для Шпенглера просто не существует: это мертвый остаток некогда живой мысли: профессорствующая философия и философствующие профессора.

Кто же подлинные философы XIX-го века? Выбор странен и вызывающе привередлив: — Шопенгауэр, Вагнер и Ницше, Маркс и Дюринг, Геббель, Ибсен, Стриндберг и Бернард Шоу.

В свете такой ненаучности большая ученость Шпенглера производит на современный научный взгляд странное впечатление чего-то тщетного, неиспользованного, неприкаянного, чего-то эмпирически живого, но трансцендентально мертвого, какой-то трагически праздной красоты пышных и нарядных похорон.

К этому первому противоречию Шпенглеровской книги присоединяется второе: Шпенглер выраженный скептик, понятия абсолютной истины для него не существует. Абсолютная истина — абсолютная ложь, пустой лживый звук. Идеи так же смертны, как души и организмы. Истины математики и логики так же относительны, как биологии и богословия. Трансцендентальная вечность знания так же химерична, как вечность трансцендентального бытия.

Но безусловный скептик, Шпенглер одновременно мужественный пророк. Содержание его пророчества — смерть европейской культуры. Пройдет немного столетий и на земном шаре не останется ни одного немца, англичанина и француза, как во времена Юстиниана не было больше ни одного римлянина.

Пророк-скептик, возможно ли более противоречивое сочетание? Разве пророк не всегда посланник вечности и бытия? Разве без ощущения вечного бытия в груди возможен пророческий голос? Возникает вопрос: быть может Шпенглер вовсе не пророк, а только пациент современной Европы в безответственно взятой на себя роли пророка.

Состояние, в котором Шпенглер пишет свою книгу — чувство одержимости своим открытием. Он убежден, что говорит вещи, которые никому не снились, никогда никому не приходили на ум, что он ставит проблему, которую в ее немом величии еще никто никогда не чувствовал, что он высказывает мысли, которые до него никем еще не были осознаны, но в будущем неизбежно заполнят сознание всего человечества. Книга Шпенглера безусловно книга подлинного пафоса, временами, однако, досадно опускающегося до некоторой личной заносчивости, почти надменности.

Настроение, которое остается от нее, настроение тяжести и мрака. «Умирая, античный мир не знал, что он умирает, и потому наслаждался каждым предсмертным днем, как подарком богов. Но наш дар — дар предвидения своей неизбежной судьбы. Мы будем умирать сознательно, сопровождая каждую стадию своего разложения острым взором опытного врача». Вот строки, которые я избрал бы эпиграфом эмоционального содержания «Заката Европы». Помещенные в конце кни-

ги, скупой на всякую откровенную лирику, они производят сильное впечатление безнадежной горечи, но и спокойной гордости.

В основе «Заката Европы» не лежит аппарата понятий, в основе его лежит организм слов. Понятие — мертвый кристалл мысли, слово ее живой цветок. Понятие всегда одномысленно, самотождественно и раз навсегда определено в своей логической емкости. Слово всегда многомысленно, неуловимо, всегда заново нагружено новым содержанием.

«Закат Европы» сработан Шпенглером не из понятий, но из слов, которые должны быть читателем прочувствованы, пережиты, увидены. Слов этих в «Закате Европы» в сущности очень немного.

Каждое бодрствующее сознание различает в себе «свое» и «чужое». Все философские термины указывают по Шпенглеру на эту основную противоположность. Кантовское «явление», Фихтевское «я», «воля» Шопенгауэра — вот те термины, нащупывающие в сознании некое «свое». «Вещь же в себе», «не я», «мир как представление», указывают, наоборот, на некое «чужое» нашего сознания.

Шпенглер не любит терминов и потому он “покрывает различие “своего” и “чужого” многомысленной противоположностью многомысленных слов, называя свое — «душою», а чужое — «миром».

На слово «души» наслояется затем Шпенглером слово «становление», а на слово мир слово «ставшее». Так слагаются два полюса, — полюс становления души и полюс ставшего мира. Мир возможностей и мир осуществленностей.

Между ними жизнь, как осуществление возможностей.

Вслушиваясь затем в природу становящегося мира, Шпенглер чувствует его таинственно наделенным признаком *направления*, тем несказуемым в сущности признаком, который на всех высоко развитых языках был указуем термином «время». Сращивая, таким образом, время со становящеюся жизнью, Шпенглер в противоположном полюсе сознания, в полюсе «чужого», сращивает ставший мир с пространством, ощущая пространство, как «мертвое время», как смерть. Так ветвится в «Закате Европы» организм роковых для Шпенглера слов. Слова эти, взятые вместе, составляют не терминологию Шпенглера («терминологии» у него нет), но некоторую условную сигнализацию.

Что такое время? — Шпенглер отвечает: «время не форма познания, все философские ответы мнимы. Время — это жизнь, направленность, стремление, тоска, подвижность».

Что такое причинность? — мертвая судьба. Что такое судьба? — органическая логика бытия.

Вот таким способом сигнализирует Шпенглер в душу читателя о том, что он знает о жизни, мире и познании.

Вот метод Шпенглера: он нигде не показан, так сказать, в голом виде. В «Закате Европы» нет главы, специально посвященной его раскрытию: описанию и защите. Он явлен в книге Шпенглера весьма своеобразно, как живая сила, которой, в виду ее очевидной работоспособности, незачем отчитываться и оправдываться. Это осиливание скупо развитым и глубоко схороненным методом тяжелых масс Шпенглеровского знания, придает всей книге впечатление легкости и динамичности. Такова в общих чертах гносеология Шпенглера. Перейдем теперь к его методологии, к установлению различия между природой и историей.

К «чужому» моего сознания, т. е. к миру, я могу отнестись двояко. Я могу избрать детерминантою моего отношения или становление, направленность, время, — или ставшее, протяженность, пространство.

В первом случае я как бы возвращаю мир себе в душу — получаю историю. Во втором — наоборот: я на век закрепляю дистанцию между душою и миром и получаю природу.

История есть мир цветущий в образе. Таким знали мир Платон, Рембрандт, Гете.

Природа — есть мир, увядший в понятии.

Созерцать — значит добывать из мира историю.

Познавать — значит добывать из мира природу.

Природа живет в понятии, в законе, в числе, в причинности, в пространстве.

История всецело покоится по ту сторону всех этих понятий, по ту сторону всякой науки.

Научный подход к истории является потому для Шпенглера методологической бессмыслицей. В истории нельзя искать не только законов, но и никаких причинных рядов. Историю нужно творить. Все остальные точки зрения не чистые решения вопроса.

Всякое природоведение завершается научной систематикой.

Всякое историческое постижение завершается «физиономикой».

Шпенглер убежден, что будущее принадлежит открытой им физиономике, что через сто лет все науки превратятся в куски единой физиономики.

Что же такое эта Шпенглеровская физиономика?

Ответ на этот вопрос дан Шпенглером двойным образом: очень скупым теоретическим определением физиономики, и очень обстоятельным применением ее.

В конце концов, Шпенглеровская физиономика — артистическая практика духовного портретирования. Шпенглер берет науку, искусство, религию, политику, быт, пейзаж определенной эпохи и, освобождая все эти ценности от ярма объективной сверхисторической значимости, рассматривает их исключительно как символические образы переживаний портретируемой им исторической души. В результате применения этого метода, религия, философия, наука, как таковые, т. е. как некие преемственно развивающиеся, одним народом завещаемые другому ценностные ряды, решительно уничтожаются Шпенглером. Всякая религиозная догма, всякое философское утверждение, всякий эстетический образ, всякая математическая формула — все эти разнообразнейшие закрепления истины, ощущаются и раскрываются Шпенглером, как иероглифы народных душ и судеб.

Писать историю, как философ, говорит Шпенглер, значит писать ее так, как Шекспир писал трагедии своих героев. Историк-физиономист — биограф отдельных культур, т. е. отдельных духовных организмов. Мыслить потому в качестве историка-физиономиста какие-то сквозные, т. е. сквозь все народы и эпохи, проходящие логические или эстетические ценности, мыслить какую-то единую философию, единую логику, или хотя бы объективную единую математику, — значит обезличивать индивидуальные образы отдельных культур мертвыми схемами вымышленных общезначимостей.

Вдумываясь в гносеологические и методологические утверждения Шпенглера, нельзя воздержаться от впечатления их крайнего субъективизма, от попытки отнестись к Шпенглеру, как к явному релятивисту.

И, действительно: многосмысленные слова вместо односмысленных понятий, сигнализация вместо терминологии, разве это может не вести философа к релятивизму? Но релятивизм Шпенглера коренится еще глубже. В каждом сознании Шпенглер отличает душу и чужое этой душе, т. е. — мир. Душа у каждого своя, потому и чужое этой души у каждого свое. Это значит что у каждого свой мир. Шпенглер так и говорит: «есть столько миров, сколько людей». Но если у каждого свой мир, то ясно, что и оба производных этого мира, история и природа у каждой духовной индивидуальности: у человека, народа, семьи народов, у всякой эпохи, у всякой культуры свои. И действительно, цитируя Гете, Шпенглер утверждает, что об истории никто не может судить, кто сам в себе не переживет истории.

Заостряя Шпенглера до последнего предела можно правомерно утверждать, что для каждой души всемирная история есть в конце концов ни что иное, как история ее же собственной судьбы.

Однако этими размышлениями релятивизм Шпенглера еще не исчерпан до конца. Он потенцируется в утверждении, что субъективно не только переживание мира, но и всякое творческое закрепление этого переживания, что никакие образы искусства и никакие научные законы не вченимы ни в какие сверхдушевные значимости и исчерпывают свой последний смысл в качестве символов этой душевности, разделяя участь всего живого — смерть.

Дальше идти некуда. И все же, если бы Шпенглеру сказали, что его физиономика субъективна, он ни за что не согласился бы с этим положением; он уверен, что впервые пишет настоящую объективную историю.

Ошибка всех историков, их субъективная аберрация, заключается по Шпенглеру прежде всего в том, что все они писали историю с точки зрения современного человека, деля ее в связи с этим на совершенно несоизмеримые по удельному весу куски древности, средневековья и нового времени, постигая то великое, что было, через то малое, к чему юно будто бы привело. Задача Шпенглера — покинуть эту Птолемеевскую точку зрения, стать Коперником от истории, перестать вращать историю вокруг мнимого центра западноевропейского мира, обрести по отношению к ней пафос дистанции, взглянуть на все явления истории, как на горную цепь на горизонте, взглянуть на нее взором беспристрастного божества.

Однако Шпенглер защищает не только объективность такой своей духовной ситуации по отношению к истории, он претендует еще и на объективность применяемого им метода объективного созерцания. Что такое объективное созерцание, Шпенглер по существу и строго нигде не говорит, но он везде противополагает его субъективному рассмотрению и отвлеченному размышлению. В конце концов объективное созерцание сводится им к прозрению идей в явлениях и прозрению родства среди идей, к своеобразной гетеански окрашенной практике феноменологического созерцания. Особенно существенно в «Закате

Европы» и характерно для Шпенглера провидение внутреннего духовного сродства между душами или идеями явлений: эпохами, культурами, народами, личностями. На протяжении всей своей книги Шпенглер непрерывно аналогизирует, тщательно противополагая свои субъективные, морфологически точные уподобления поверхностному импрессионизму так называемых исторических сравнений и параллелей.

Для него бессмысленно, например, сближение буддизма и христианства, или Гете и Шиллера, но обязательно утверждение морфологического родства буддизма и социализма в противовес христианству, Гете и Платона в противовес Шиллеру.

Таковы притязания кажущегося релятивиста Шпенглера на объективность своего — объективного ли? — созерцания.

Шпенглер всматривается в темнеющие дали истории: бесконечное мелькание бесконечно нарождающихся и умирающих форм, тысячи красок и огней, разгорающихся и потухающих, свободная игра свободнейших случайностей. Но мало-помалу глаз начинает привыкать и выступает второй, более устойчивый исторический план. В гнездах определенных ландшафтов (Шпенглер любит слово ландшафт и все время говорит о духовных, душевных и музыкальных ландшафтах) на берегу Средиземного моря, в долине Нила, в просторах Азии, на среднеевропейских равнинах рождаются души великих культур. Родившись, каждая из них восходит к своей весне и своему лету, спускается к своей осени и умирает своею зимой. Этому роковому кругу жизни внешней соответствует столь же роковой круг внутренней жизни духа. Душа каждой эпохи неизбежно совершает свой круг от жизни к смерти, от культуры к цивилизации.

Противоположность культуры и цивилизации — главная ось всех Шпенглеровских размышлений. Культура, — это могущественное творчество созревающей души, — рождение мифа, как выражения нового богочувствования, — расцвет высокого искусства, исполненного глубокой символической необходимости, — имманентное действие государственной идеи среди группы народов, объединенных единообразным мирочувствованием и единством жизненного стиля.

Цивилизация — это умирание созидающих энергий в душе; проблематизм мирочувствования; замена вопросов религиозного и метафизического характера вопросами этики и жизненной практики. В искусстве — распад монументальных форм, быстрая смена чужих входящих в моду стилей, роскошь, привычка и спорт. В политике — превращение народных организмов в практически заинтересованные массы, господство механизма и космополитизма, победа мировых городов над деревенскими далями, власть четвертого сословия.

Цивилизация представляет собой, таким образом, по Шпенглеру неизбежную форму смерти каждой изжившей себя культуры. Смерть мифа в безверии, живого творчества в мертвой работе, космического разума в практическом рассудке, нации в интернационале, организма в механизме.

Судьбы культур аналогичны, но души культур бесконечно различны. Каждая культура, как Сатурн кольцом, опоясана своим роковым одиночеством.

«Нет бессмертных творений. Последний орган и последняя скрипка будут когда-нибудь расщеплены; чарующий мир наших сонат и наших trio, всего только несколько лет тому назад нами, но и только для нас рожденный, замолкнет и исчезнет. Высочайшие достижения Бетховенской мелодики и гармонии покажутся будущим культурам идиотическим карканьем странных инструментов. Скорее, чем успеют истлеть полотна Рембрандта и Тициана, переведутся те последние души, для которых эти полотна будут чем-то большим, чем цветными лоскутами.

Кто понимает сейчас греческую лирику? Кто знает, кто чувствует что она значила для людей античного мира?»

Никто не знает, никто не чувствует. Нет никакого единого человечества, нет единой истории, нет развития, нет и прогресса.

Есть только скорбная аналогия круговращения от жизни к смерти, от культуры к цивилизации.

Очевидно, что только что воспроизведенные утверждения Шпенглера предельно заостряют все уже вышеуказанные противоречия его мысли. Творения каждой культуры понятны только в ее собственной атмосфере, только среди объединенных ею людей. Для будущих культур Бетховенская мелодика будет идиотическим карканьем. Греческую лирику сейчас никто не понимает. Такова теория. Но что делает сам Шпенглер в своей книге? Он портретирует арабскую, индусскую, египетскую и античную культуры. Портретирует мужественно и страстно, без тени скептицизма, без малейшего сомнения в сходстве создаваемых портретов.

Разрешить это противоречие за Шпенглера, очевидно, нельзя, но искать таковое разрешение у него можно, и можно в двух противопо-

ложных направлениях: в направлении мистическом и в направлении скептического релятивизма.

Скептически-релятивистическое разрешение заключалось бы в неожиданном для Шпенглера признании, что его проникновение в души древних культур является в сущности проникновением иллюзорным, не размыкающим по-настоящему одиночества его западноевропейской души. Оно заключалось бы в утверждении, что познавая Грецию, Египет и Индию, Шпенглер в конце концов своими химерическими гаданиями об этих культурах реально познает только свою собственную душу европейца двадцатого века.

Такое релятивистическое трактование Шпенглера сводилось бы к мысли, что постижение по аналогии не ведет дальше постижения одной аналогии. Утверждая, что фрески Полигнота относятся к скульптуре Поликлета, так же как портреты Рембрандта к музыке Баха, мы проникаем в душу античного искусства, в сущности не глубже, чем в природу зеркала, в котором рассматриваем самих себя. Все эти наши Греции, Индии, Египты, все это только наши тени, нами же созданные призраки. Но жизнь среди призраков не есть ли самая одинокая жизнь? Но если так, почему же Шпенглер так страстно отдается изучению умерших культур, отошедших миров! Очевидно потому, что он любит эти миры, эти культуры, и все еще не верит в иллюзионизм своей любви, мнящей владеть предметом, но владеющей только своею мечтою о нем. *Романтик иллюзионист*, не разгадавший этой своей природы, вот первый облик Шпенглера, в котором психологически разрешимы противоречия его книги, если акцентуировать ее релятивистические мотивы.

Но возможна попытка додумать Шпенглера до конца и в другом направлении, в направлении мистическом. Есть в «Закате Европы» одинокие, глухие места, в которых Шпенглер, оговариваясь, что здесь мистерия, боящаяся слов, говорит о мировой душе (Urseelentum), отпускающей к жизни души вселенских культур и принимающей их обратно в свое лоно по свершении ими своих путей. В этой мировой душе все вечно пребывает; в ней и поныне живы потерянные трагедии Эсхила, не как созданные формы, не как телесные вещи, не для дневного сознания человечества, но как-то иначе, в какой-то несказуемой, неразрушимой первосущности. Этими прозрениями Шпенглер прокладывает в сущности путь к утверждению всего того, что он всячески отрицает, к утверждению единого человечества, единой истории и прозрачности всякого ты, для всякого я. Пойди он этим путем и все противоречия его системы разрешились бы в образе мистика-гностика. Однако, Шпенглер только видит этот путь, но идти им он не идет.

Но Шпенглер вообще никуда не идет и никуда не ведет; он убежденно стоит на перекрестке многих путей, стягивая в роковой узел своего многосмысленного существа все противоборствующие мотивы современности. Он не только романтик иллюзионист вчерашнего дня, и не только мистик-гностик вечного дня человечества, он кроме того еще и современный человек, отравленный всеми ядами всеевропейской цивилизации. Разгадав с пророческою силою образ этой цивилизации, как образ уготованной Европе смерти, он в каком-то смысле все же остался ее мечом и ее песнью. Он верит, что в каждом собрании акционеров большого предприятия вращается несоизмеримо больше ума и таланта, чем во всех современных художниках, взятых вместе. Он мечтает о том, что его книга совратит не одного юношу с путей бессмысленного и невозможного ныне служения музам, превратив его в инженера или химика. Он твердо знает, что Европе осталось одно — смерть; что в Европе возможна только цивилизация и не возможна культура, и потому он каким-то своим римско-прусским вкусом к доблести воина и мужа требует от современного человека навстречу смерти открытых объятий, безропотного служения цивилизации и полного воздержания от разлагающих душу смертника юношеских мечтаний, воздержания от искусства, философии, творчества.

На три знакомых лица — романтика, мистика и человека современной цивилизации расслояется, таким образом, своеобразный образ Шпенглера при первой же попытке уничтожить противоречия его концепции. Это значит, что оригинальность Шпенглера, как мыслителя, жива, прежде всего, противоречиями его мысли.

Прекрасно чувствуя это инстинктом большого артиста, Шпенглер нигде в своей книге даже и не пытается логически выправить своих построений; разрешить основное противоречие того, что он утверждает как скептик-релятивист и того, что он создает как интуитивист-мистик.

Книга его убежденно и глубокомысленно смотрит в душу читателя характернейшею некоординированностью своих противоречий, как Рафаэлевский портрет d'Inghirami. Смотрит в мир своими раскосыми глазами.

В этом ее своеобразная художественная правда, ее глубина и выразительность.

II

Дав общую характеристику Шпенглера как мыслителя и артиста, попробуем несколько ближе присмотреться к его изумительной по глубине интуиции и техническому мастерству работе историка физиономиста. Выберем с этой целью две наиболее завершенные работы Шпенглера, портрет аполлинической души Греции и души западноевропейской культуры, по Шпенглеру фаустовской души, и постараемся дать с них уменьшенные и схематизированные, но по возможности все же тщательные копии.

Античная Греция — это расчлененное бухтами, реками и горами побережье, это изолированные тела островов Эгейского моря.

Этот стиль материнского ландшафта таинственно передался стилю всей античной культуры. Для древнего грека мир — сумма отдельных тел, изолированных вещей. Того, в чем эти тела для нас находятся и чем они для нас объединяются, единого, бесконечного пространства, из которого по Канту можно отмыслить все тела, но которое нельзя перестать себе представлять, для античного человека просто не существует. Для античного человека, для аполлинической души бесконечное пространство то, чего нет. Для него реальны только тела. Это так для античной математики и так для античного искусства.

Пифагорейское число, лежащее в основе всех вещей, ничто иное, как мера и пропорция, как чувственная плоскость античной статуи голого человека. Античное число и античная скульптура означают страстное обращение аполлинической души ко всякому «здесь» и «сейчас».

Пафос дали, пафос бесконечности абсолютно чужд аполлинической душе, потому античная математика никогда не могла бы принять концепции иррационального числа. Иррациональное число является расторжением связи между числом и телом и созданием связи между числом и бесконечностью. Поздний миф рассказывает о гибели человека, открывшего иррациональное начало. Этот миф исполнен величайшего страха аполлинической души перед далью [и] бесконечностью.

Страх дали постоянно мешал грекам расширять свои крохотные государства. Он постоянно держал их паруса недалеко от побережий. Открытого моря они не любили, как любили его египтяне и финикияне. Они не строили дорог, боялись перспектив убегающих вдаль аллей, как образа непонятной и враждебной им бесконечности.

В Афинах Перикла было запрещено распространять астрономические теории. В них никогда не возвышалась обсервационная башня. Ни один из греческих философов не имел собственных мыслей о звездных мирах. Египетская, Вавилонская, Арабская культуры постоянно мучились над разрешением астрономических вопросов. Античный же человек все время жил без единого взора в бесконечное пространство, всецело сосредоточенный на своем Евклидовском бытии. Что земля шар, повисающий в бесконечном пространстве было ни раз доказано грекам. Уже Пифагор знал эту истину. Но мысль эта была чужда и враждебна аполлинической душе, и потому она упорно забывалась; ее забывали, потому что ее не хотели знать.

Даль, бесконечность всюду и всегда враждебны аполлинической душе, потому она строит свою математику без понятия пространства, свою физику без понятия силы и психологию без понятия воли.

Античные боги — идеальные человеческие тела; место их пребывания видимый, географически-реальный Олимп; культы связаны с определенными местностями; боги, прежде всего, боги городов, домов, полей.

Догмы не важны; они живут в бесконечных просторах мысли. За искажение догмы античный закон никогда никого не преследовал. Важны и обязательны культы: видимости, чувственные акты. Характерно, что античность не знала богов звезд. Гелиос поэтическая метафора, не больше. Бога Гелиоса не было; Гелиос не имел своего храма, своей статуи, своего культа. Так же и Селена не богиня луны.

Отсутствие чувства пространства как образца дали — основная черта античного искусства. Никогда ни в Коринфе, ни в Афинах, ни в Сикионе не было написано пейзажа с изображением гор, облаков, дали. Тема горизонта не тема античной живописи. Краски античной палитры: черная, желтая, красная, белая — краски земли, тела, крови. Нет голубого, зеленого — красок дали, красок небес и зеленеющих полей. Не живопись, но скульптура — верховное искусство аполлинической души. Искусство, изображающее прежде всего уединенное тело, для которого границы мира совпадают с границами его самого. Как характерно, что классическая античная скульптура уравнивает по пластической трактовке лицо и тело, превращая лицо всего только в одну из частей тела, игнорируя в нем судьбу и характер, — эти феномены духовной бесконечности, столь важные в искусстве Тициана, Рембрандта и Шекспира. Не знает античная скульптура и изображения зрачка. Зрачок превращает глаз во взор; но взор — это глаз, брошенный вдаль. Античность же боится дали. Античная скульптура одинокое тело. Взор

же как бы общение скульптурного изображения со зрителем, общение в едином для обоих пространстве. Но античность не знает единого пространства, в котором находятся все тела, она знает только всегда индивидуальное пространство, живущее в каждом из тел. Законы скульптуры аполлиническая душа естественно распространяет и на все другие виды искусств.

Закон античной трагедии, закон единства времени, действия и места сводится в конце концов к единству места, т. е. к закону пластической статуарности.

Античная сцена — плоская сцена; она боится глубины и не знает перспективного пейзажа в качестве задника. Отдельные сцены античной трагедии всегда задуманы, как сменяющиеся фрески. Этой внешней статуарности строго соответствует статуарность внутренняя. Античная трагедия в отличие от трагедии Шекспира и всей новой трагедии, не трагедия характера, но трагедия ситуации. В ней герой не слагается, но в сущности только раскрывается. Она требует от него не столько борьбы с судьбою, сколько последовательного поведения, определенного идеалом душевной пластичности. Как античная этика она проповедует человека как статую и ценит возвышенный жест. Эдип, говоря о себе, неоднократно употребляет то же слово сома, каким математики называют предметы своего изучения — тела. Он говорит, что оракул вещал его телу, что Креонт причинил зло его телу. Его трагическое самоощущение является ощущением себя как живой статуи, как прекрасного тела, которое судьба задумала разрушить. Античная концепция судьбы — концепция чисто Евклидовская; она не означает неотвратимой логики внутреннего становления человеческого духа в борьбе с жизнью, но лишь внезапное вторжение в эту жизнь слепого жестокого случая. Случай этот может отнять у героя трагедии жизнь, но он не властен над достоинством и красотой его последней позы, его, и в смерти осуществимого еще пластического идеала.

Не зная дали пространства и дали судьбы, античность не знает и третьей дали, дали времени. Она обходится без часов и на ее фресках ни одна деталь не поможет определить зрителю высоты солнцестояния: нет тени, нет звезд, господствует вечный вневременный свет.

Вне чувства времени нет и внутреннего строя заботы. В то время как египтяне бальзамируют своих покойников, греки сжигают своих мертвецов. Аполлиническая душа Греции — это телесность, статичность, природность, законченность, это мир, чуждый всякой динамике и истории, всякому порыву к бесконечному, безграничному и потустороннему.

Полную противоположность аполлинической душе Древней Греции представляет собою умирающая ныне по Шпенглеру фаустовская душа западноевропейской культуры. Душа эта родилась в X столетии вместе с романским стилем в северных равнинах между Эльбой и Тахо, что задолго до того, как в них вступила нога первого христианина, жили тоской по бесконечности. Как вся культура Антики родилась из ощущения измеряемого тела, так из чувства бесконечного пространства родилась культура фаустовской души. Не унаследованную античную геометрию углубил и продолжил Декарт, но независимо от нее создал совершенно новое учение, порывавшее античную связь числа и тела и создававшее невозможную в аполлинической душе связь числа и бесконечности.

Символический смысл Декартовской геометрии тождественен по Шпенглеру с символическим смыслом Кантовской трансцендентальной эстетики. И тут и там ощущение бесконечного пространства, как основы всего конечно существующего. И тут и там безграничный фаустовский порыв.

Ощущение мира, как совокупности тел естественно рождало политеизм аполлинической культуры. Ощущение единого бесконечного пространства столь же естественно рождает монотеизм фаустовской души.

В античности постепенное распыление богов: для римлянина Юпитер Латиарский и Юпитер Феретрийский — два разных бога. В фаустовской душе наоборот, постепенное собирание Бога. Чем больше созревает фаустовский мир, тем определеннее меркнет магическая полнота небесных иерархий. Ангелы, святые и три лица Божества постепенно бледнеют в образе Единого Бога; ощущение Бога все больше сливается с ощущением бесконечного пространства, все крепче связывается с ощущением бесконечного одиночества фаустовской души, затерянной в бесконечном пространстве. Образ дьявола тоже бледнеет. Еще Лютер запустил в него своею чернильницей, но протестантские богословы о дьяволе стыдливо умалчивают. Он несовместим с одиночеством фаустовской души, с ощущением бесконечного пространства и Единого Бога; Единый Бог одинокий Бог, при нем не мыслим дьявол, как его сосед и собеседник.

Ясно, что мироощущение фаустовской души не могло раскрыться в античном искусстве, в пластике, что оно должно было создать совершенно иные формы эстетического самоутверждения: эти формы, формы контрапунктической музыки.

Однако музыка фаустовской души не сразу нашла себя в великой европейской музыке: перед тем, как зазвучать музыкой Глюка, Баха и Бетховена, она должна была прозвучать музыкой готических соборов, музыкой судьбы в портретах Рембрандта и Тициана.

Еще Гете, увидя Страсбургский собор, назвал готику застывшей музыкой. Шпенглер подробно развивает это сравнение. Готический собор — весь музыкальный порыв к бесконечности. Музыкой бесконечности дышит взлет его башен, музыкой бесконечности бег пилястр от главного входа к далекому алтарю. Пространство под сводами готического собора дышит желанием разомкнуть эти своды, раздвинуть стены и слить свое дыхание с Божием дыханием единого бесконечного пространства. Своды готического собора живут предчувствием той контрапунктической музыки, что со временем вознесется к ним и замрет под ними.

Орнамент готический отрицает мертвую субстанцию камня и, жутко перерождая растения в тела животных и людей, превращает линии в мелодии, фасады в многоголосные фуги и тела статуй в музыку складок.

Живопись громадных цветных окон дематериализует массивы каменных стен: образы ее словно повисают в просторах; дыша свободою звуков органа.

Так раскрываются в готической архитектуре формы контрапунктической музыки. Это утверждение для Шпенглера больше чем удачное сравнение. В нем основная эстетическая мысль Шпенглера, что разграничивать искусства по материальным признакам и в связи с органами восприятия, явная методологическая незакономерность. Такой подход означает страшную переоценку техники и физиологии. Совершенно незакономерное внесение природы в историю.

Рисунки Рафаэля, представляющие собою линии и очертания, принадлежат по Шпенглеру к совершенно другому роду искусства, чем рисунки Тициана: пятна света и тени. Ватто объединяется Шпенглером с Бахом и Купереном и противополагается Рафаэлю.

Инструментальная музыка и живопись после 1720 г. являются по его мнению *по форме* тождественными искусствами: их формы — формы аналитической геометрии.

После бессильной попытки Возрождения задержать самостоятельность эстетического воплощения фаустовской души, начинается углубленное развитие фаустовской живописи. Она решительно освобождается от опеки скульптуры и становится под знак полифонической музыки, подчиняя искусство кисти стилю фуги.

Фон как феномен дали, горизонта, как голос бесконечного пространства впервые становится содержанием пейзажной живописи. В полотнах Рембрандта в сущности вообще исчезает передний план.

Облака. Античное искусство вообще не изображало облаков. Классическое Возрождение трактовало их поверхностно декоративно. У венецианцев Джорджоне и Веронезе начинаются, правда, постижения их символики. Но только нидерландцы возносят их изображение на подлинно трагическую высоту.

Парки барокко и рококо. Большие парки XVII столетия. Не тою же ли они исполнены тоскою, что и нидерландская живопись. «Point de vue»[1], откуда глазу открываются тоскою по бесконечности звучащие просторы, вот их внутренняя форма, их эстетический закон. К point de vue, отсутствующему в садах Китая и парках Возрождения, но присутствующему в светлых звуках пасторалей XVIII века, сбегаются все аллеи, волнующие душу своим перспективным сужением, своим быстрым свертыванием в окрыленную далями точку.

Желание остаться наедине со своим Богом, наедине с бесконечным пространством — в этом тоска фаустовской души, которою дышит великое искусство Ленотра: парки рококо и барокко, воспетые Бодлером, Верленом и Дроемом, парки тоски по бесконечному, но и чувства близящегося конца, парки закатов и наступающих сумерек, скорбные, поздние парки медленно падающей и шуршащей под ногами листвы.

Дали, просторы, горизонты — все это голоса бесконечности внешней; — чем более, однако, вызревает фаустовская душа, тем страстнее отдается она чувству бесконечности внутренней, ощущению вечности.

Портреты XVII столетия, прежде всего портреты Тициана и Рембрандта, живут ощущением этой вечности, они изображают человека не так, как его изображала античность, но как внешнее, природное лицо, но как внутренне становящуюся личность. В портретах Рембрандта постоянно звучит великая тема судьбы человека. Они исполнены музыки вечности.

[1] «Точка обзора» *(фр.)*.

Портрет — характернейшая эстетическая категория фаустовского творчества. Фаустовский портрет всегда автопортрет. Все великие портреты фаустовского искусства: Парсифаль, Фауст, Гамлет — исповеди, биографии, автопортреты. Исповедь была введена в церкви в IX столетии. Окончательно установлена в 1215 году. XVIII столетие эпоха дневников, писем, автобиографий, исповедей. Эпоха предельного отклонения фаустовского искусства от искусства аполлинической души. Нельзя представить себе автопортрета Скопаса и нельзя не мыслить нового искусства иначе, как в образе постоянно переписываемого автопортрета фаустовской души.

И все же портрет не высшее ее выявление. После открытия Ньютоном и Лейбницем дифференциального счисления, этой глубочайшей формулы фаустовской души, умирают последние великие живописцы. В 1660 — Веласкес, в 1665 — Пуссен, в 1666 — Гальс, в 1669 — Рембрандт, в 1681 — Рюисдаль и Лоррен. Ватто и Гогарт — уже падение. Почти одновременно в 1685 г. рождаются Бах и Гендель, вместе с которыми вырастают Стамиц, Корелли, Тартини и Скарлатти. Контрапунктическая музыка расцветает в великое искусство фаустовской души.

Куда же девает, однако, Шпенглер импрессионизм XIX столетия? Ответ его суров, но определенен. Это эпизод, не идущий в счет. «Материализм мировых столиц продышал холодом над прахом мертвого искусства и вызвал позднее цветение живописи в пределах двух поколений от Делакруа до Сезанна; живописи мертвой и холодной, отвергшей в пленэризме под именем «коричневого соуса» высокую символику бронзово-зеленых и коричневых тонов Грюневальда, Лоррена и Рембрандта, отдавшей свои силы изображению пространства не пережитого, но изученного и высчитанного, живописи, быть может, и возвращающейся к природе, но только так, как возвращается к ней старик, сходящий в могилу».

Музыка, и, прежде всего, быть может, музыка Баха остается, таким образом, непревзойденною вершиной фаустовского искусства. Уже с Бетховена начинаются признаки ее падения. Гендель был прав, обвиняя Бетховена в неверии. Бетховен романтик, романтическая нерелигиозность всюду и всегда, как в Александрии, так и в кругах Тика и Шлегелей была лишь утонченною религиозно-стилизованною формою тайного неверия. По сравнению с Бетховеном Вагнер представляет собою еще более глубокую степень культурного decadence'а[1] Европы. В Тристане умирает последнее фаустовское искусство — музыка.

[1] Упадка *(фр.)*.

Смерть Европейской музыки — верный симптом начала конца: гибели европейской культуры, сопровождаемой расцветом цивилизации.

Сущность всякой цивилизации в атеизме: в умирании мифа, в распадении форм символического искусства, в замене вопросов метафизики вопросами этическими и практическими, в механизации жизни. Все эти мотивы явно присутствуют в господствующих течениях современной мысли: — в дарвинизме и социализме.

Несмотря на провозглашенный Кантом примат практического разума, мироощущение Канта насквозь космично и метафизично. Несмотря на глубочайшее отрицание воли Шопенгауэром, его система все-таки насквозь этична; так как, хотя и отрицаемая воля (принцип этики) все же лежит в основе его мироощущения. Задрапированная в ткани кантианства и восточной мудрости, система Шопенгауэра все же является предвосхищением дарвинизма. Борьба с природой и самоутверждение индивида, интеллектуализм, как фактор этой борьбы, половая любовь, как биологический интерес — все эти элементы дарвинизма явно присутствуют у Шопенгауэра уже в его «Воле в Природе». В системе Шопенгауэра человек как бы сосредоточивается на самом себе.

Дальше Шопенгауэра на путях цивилизации продвигается его ученик Ницше.

Отрицаемая Шопенгауэром воля к жизни является у Ницше объектом страстного утверждения. Еще живой у Шопенгауэра интерес к вопросам метафизики становится для Ницше предметом ненависти. Разрыв Ницше с Вагнером — это последнее великое событие в духовной жизни Германии — означает со стороны Ницше предательство Шопенгауэра Дарвину.

В «Шопенгауэре воспитателе» Ницше еще понимает жизнь, как органическое вызревание; впоследствии он понимает ее как механическое взращивание, как борьбу за существование.

Эта подмена смысла слова жизнь превращает Ницше в дарвиниста, которого договаривает Бернард Шоу, превращающий с мужеством безвкусия, не хватавшего Ницше, проблему развития человечества в разветвление проблемы животноводства.

Так перерождается в философии XIX века идея великого порыва фаустовской души к бесконечному в программу бескрылого продвижения на бесконечных путях эволюции. В этом перерождении религиозный вертикал фаустовской души, вокруг которого строилась и вра-

щалась европейская культура, превращается в горизонтально расположенную атеистическую ось европейской цивилизации. Мертвою маскою фаустовского пафоса дали смотрит на нас господствующая ныне вера в бесконечную эволюцию и социалистический прогресс. Вера эта — не вера: она только механический остаток умершей фаустовской веры в бесконечное пространство, в бесконечность времени и судьбы.

Слепы мечты о родстве христианства и социализма. Всякий дух гуманности и сострадания чужд социализму. В основе социализма лежит дурная бесконечность воли к власти во имя власти. В основе его лежит изуродованная фаустовская «am Anfang war die Tat»[1]; не творчество, но труп творчества — мертвая работа. В социалистическом мире не будет творчества и не будет свободы. Все будут повелевать всеми и все будут механически работать на всех. Силою природного закона будет всех давить и угнетать воля большинства. Так в странном оцепенении, в своеобразном китайском окостенении встретит высоко цивилизованная Европа уже приближающуюся к ней смерть.

Конкретизировав предложенными копиями Шпенглеровских портретов аполлинистической и фаустовской души, его образ артиста-мыслителя, мы должны еще дополнить этот образ более точным представлением о форме, размерах и цельности всей выполненной Шпенглером работы.

Шпенглер мистик, романтик и скептик, но Шпенглер не импрессионист. «Закат Европы» — изумительное по цельности, емкости и конструктивности творение. В глубоком соответствии с убеждением автора, что подлинно фаустовское искусство, контрапунктическая музыка, его книга, эта последняя возможная философия умирающей Европы, поставлена им под знак формы контрапункта.

В ней три основных темы: тема истории, как физиономики, тема отдельных культур, — индусской, египетской, арабской, аполлинической, фаустовской и отчасти китайской, — и тема скорбной аналогии их круговращения от весны к зиме, от культуры к цивилизации, от жизни к смерти.

Не составляя мертвого содержания искусственных глав, темы эти, как нити живой музыкальной ткани, все время звучат сквозь все главы, по очереди уступая друг другу первенство голосоведения, по очереди пропадая в немой глубине книги. Тема трагической судьбы каждой культуры, тема предопределенного в ней круга: весна, лето, осень, зима проводится Шпенглером сквозь души всех культур и зорко выслеживается им во всех разветвлениях человеческого творчества и природного бытия — в религии, философии, искусстве, науке, технике, быте и пейзаже. Из всех получающихся, таким образом, аналогий, параллелей, связей, перекличек и противоположностей вырастает, в конце концов, бесконечно сложный и богатый, строгий и стройный мир «Заката Европы», этого пантеона истории, украшенного одинокими статьями и пышными фресками скорбной Шпенглеровской физиономики.

[1] «В начале было дело» *(нем.)*.

III

Закончив передачу содержания и образа «Заката Европы», будет, думается, не лишним поставить вопрос об объективности этой передачи, так как только при условии ее наличности осмыслены все дальнейшие рассуждения по поводу книги.

Я рассматриваю мое изложение «Заката Европы» как эскиз к портрету Шпенглера.

Проблема портрета — проблема двойного сходства. Всякий портрет должен быть похож не только на свой оригинал, но и на подписавшегося под ним автора. Проблема портрета есть потому, с психологической точки зрения, проблема встречи в одном эстетическом образе двух человеческих душ. Эстетическое благополучие такой встречи предполагает между встречающимися душами наличие предустановленной гармонии, ощущаемой всяким портретистом, как любовь к портретируемому им лицу. Присутствие в портрете живых следов такой любви есть, в виду объективной природы любви, единственная возможная гарантия объективности портрета. Всякое требование иных гарантий означает обнаружение методологического дилетантизма. Для тех же, кто считает любовь началом искажающим и иллюзорным, проблема объективности вообще не разрешима.

Думаю, что в моей передачи книги Шпенглера должны чувствоваться следы любви к нему. Думаю потому, что передача эта должна считаться объективной, хотя и знаю, что она явно окрашена личным отношением к Шпенглеру и потому, быть может, исполнена многих неточностей. Но разве точные фотографии объективнее хотя бы и стилизованных портретов?

В дальнейшем меня интересуют три вопроса.

Оригинален ли Шпенглер, прав ли он и в чем причина успеха его книги, т. е. каково его симптоматическое значение?

Оригинален ли Шпенглер? Если оригинальность мыслителя (я же сейчас говорю, прежде всего, о мыслителе Шпенглере) измерять несхожестью его *отдельных*, и прежде всего, *основных* мыслей с мыслями, высказанными еще до него, то за философской концепцией «Заката Европы» нельзя будет признать высокой оригинальности. Слишком ясен ее философский генезис и слишком явно перекликается она с целым рядом современных философских явлений.

Главное явление, очевидно, очень глубоко пережитое Шпенглером — это влияние Гете. Сколько ни билась европейская мысль над определением Гетевского миросозерцания, миросозерцание Гете все еще не определено. Неопределено потому, что оно не определимо, неопределимо потому, что в отношении его верны решительно все определения. Всякое миросозерцание представляет собою результат созерцания мира с определенного наблюдательного пункта, а потому неизбежно и искажение картины мира, его преломляющей перспективностью. Гениальность Гете в отсутствии такого постоянного наблюдательного пункта. Каждое явление он созерцает как бы приблизившись к нему, как бы проникнув в его сердце. Отсюда та единственная глубина Гетевского созерцания обликов мира, что органически не переносит стесняющих границ никакого определенного миросозерцания.

То, что дано Гете, того хочет Шпенглер. Он в сущности не хочет философии и миросозерцания; он хочет голого созерцания мира, никаким мнением не искаженного образа. Его требование, чтобы историк физиономист изъял бы из себя современного человека и созерцал бы историю, как горную цепь на горизонте взором беспристрастного божества — требование Гетевской объективности, объективности Гетевских глаз. Чистым гетеанством дышит и главная идея Шпенглера, идея морфологизирующей физиономики. В сущности она представляет собою ничто иное, как результат переноса Гетевского метода созерцания живой природы на историческую жизнь. Такое рождение физиономики из глубин Гетевского отношения к природе своеобразно сказывается внутри Шпенглеровской концепции роковою для Шпенглера невозможностью увести творимую им историю от образа природы. Шпенглер, ан[ал]изируя историческое познание Гете, невольно антикизирует его, т. е. согласно его же собственному пониманию античности возвращает свою историю вспять к природе. Это становится вполне ясным при сопоставлении Шпенглеровской концепции истории, концепции рокового кружения каждой исторической души над бездною ждущей ее смерти, с драматическим построением христианской философии истории.

Итак, ясно, что Гетевский интуитивизм был главною моделью Шпенглеровской физиономики. Разница только в том, что Шпенглер, как безусловный романтик явно перенес свой интерес с природы на историю. Но история не переносит того равнодушно справедливого к себе отношения, которое не оскорбляет природы; потому она и отомстила Шпенглеру тем, что обязала его к глубоко минорной транскрипции светоносного гетеанства. Второе решающее влияние — безусловно испытанное Шпенглером — влияние Ницше.

Если у Гете Шпенглер заимствовал метод, то Ницше дал ему его главную тему, тему европейского «decadence а», тему цивилизации и гибели. Но если отношение Шпенглера к Гете есть положительная зависимость, то с Ницше Шпенглер глубоко связан формулой противоположности и, поскольку это возможно для Шпенглера, формулой противоборства. Оба чувствуют, что корабль гибнет, но Ницше жаждет спасения, а Шпенглер ждет гибели, Ницше одержим безумною мечтою взрастить у себя за спиною крылья, улететь самому и унести на себе душу гибнущего человечества. В этой вере в чудо — христианский пафос антихриста Ницше. Его трагедия только в том, что он не видит, что для людей христианского пафоса это чудо уже свершено Христом. Иной пафос у Шпенглера. Пафос капитана на вышке гибнущего корабля: ни на что не надеяться, до конца делать свое дело и мужественно пойти ко дну. У Ницше пафос подвига, у Шпенглера пафос позы, в том высоком смысле, в котором он применяет этот термин к героям античной трагедии.

Но Шпенглер связан не только с такими вершинами как Гете и Ницше. В постановке проблемы культуры и цивилизации он созвучен с целым рядом так глубоко презираемых им профессоров философии, с Зиммелем, Эйкеном, Коном, Эвальдом.

Все эти ученые и целый ряд других много писали в последнее время о вопросе культуры и цивилизации. О русской философии не приходится и говорить, она вся, от Ивана Киреевского до Владимира Соловьева и Льва Толстого, посвящена вопросу обезбоженья Европейской культуры, т. е. вопросу Европейской цивилизации. Можно без преувеличения сказать, что вряд ли мыслим современный философ, равнодушный к вопросам философии истории, которому вопрос культуры и цивилизации не казался бы ее главным вопросом.

Оскудение религиозного чувства, распад монументальных форм искусства во всяческого рода импрессионизме и эстетизме, утрата органического чувства бытия, бесконечный проблематизм жизни, подмененной россыпью мертвых переживаний, обезличенье человека механизмом, превращение его души в накипь его профессий, смерть нации в космополитизме, — вот задолго до Шпенглера указанные черты перерождения культуры в цивилизации.

Не нова и основная метафизическая мысль Шпенглера. Его убеждение, что души культур свершают каждая свой одинокий круг, кружат каждая над своею собственною смертью, не связанные друг с другом сквозным историческим процессом, не объединенные в единое человечество. Эту мысль еще в начале XVIII столетия высказывал и прочно обосновывал Вико, ее варьировал немецкий историк Рюккерт, передавший ее Данилевскому, который в книге «Россия и Европа» теоретически очень близко подходит к Шпенглеру.

Трактовка противоположности природы и истории не как противоположности двух миров, а как противоположности двух точек зрения на единый мир, также не может претендовать на безусловную оригинальность; она очевидно представляет собою ничто иное, как сильно упрощенную и как бы эмоционализированную главную мысль методологии Виндельбанда и Риккерта.

Не без участия Бергсона выработалось далее в Шпенглере его понимание времени, как направленности переживания и пространства, как мертвого времени.

Можно было бы очень долго продолжать такое выслеживание созвучия Шпенглера с его предшественниками и современниками, и все же, если бы даже удалось доказать, что в «Закате Европы» нет ни одной безусловно новой мысли, оригинальность Шпенглера, как философа не была бы поколеблена. Философия Шпенглера не метафизическое построение и на научно-логическое исследование; она изумительно точно явленное, новое в европейской душе переживание; она оригинальна не как мысль, но как звук. Если такую философию не угодно называть философией, то о словах можно, конечно, не спорить.

Оригинальность Шпенглера, как философа культуры заключается в том, что он не принадлежит к тем мыслителям-позитивистам, которые склонны видеть в цивилизации наиболее совершенное лицо культуры, но не принадлежит и к тем религиозно настроенным философам, к которым принадлежат почти все русские мыслители, что видят в цивилизации маску умершей культуры. Для Шпенглера цивилизация лицо, но не лицо жизни; а *живое лицо смерти*. Но смерть не имеет своего лица. В лице близкого умершего мы не можем оторваться не от лица смерти, а от лица умершей в нем жизни. В лице современной цивилизации Шпенглер бесконечно любит какой-то страстный предсмертный порыв европейской культуры, этот его душе, быть может, самый дорогой ее жест. Как всякий романтик, Шпенглер любит смерть, как эстетическое a priori[1] жизни. В этом смысле он любит и цивилизацию, как скорбное a priori культуры.

Так разрешается в конце концов в пользу Шпенглера вопрос о его оригинальности.

Но прав ли Шпенглер? Верны ли его утверждения, правильны ли его построения? Не окрылена ли его книга произвольным духом дилетантизма, есть ли в ней истина? Разрешение этого вопроса предопределено для меня разрешением предыдущего. Как безусловная неоригинальность многих мыслей Шпенглера не доказывает неоригинальности его философии, также безусловное присутствие в «Закате Европы» многих логических неправомерностей и фактических неверностей, не может поколебать его существенной истинности.

Есть книги, в которых правильны все положения и верны все факты, но которые все-таки не имеют никакого отношения к истине, потому что не имеют никакого отношения к духовному бытию, которых потому в сущности нет.

Есть другие, перегруженные бытием, но освещенные с формально логической и позитивно научной точки зрения произволом и самовластием. К таким, не худшим книгам принадлежит и «Закат Европы». В Греции просмотрен Дионис. В Ренессансе — реформация, в искусстве XIX века французский роман. Религиозное мироощущение фаустовской души односторонне связано с протестантизмом, а оторванный от Манчестерства и Марксизма социализм — с государственным идеалом Фридриха Великого и т. д. и т. д. Нет сомнений, что если исследование «Заката Европы» поручить комиссии ученых специалистов, то она представит длинный список фактических неверностей. Но нет сомнений, что этой комиссии будет правильно ответить за Шпенглера знаменитою фразою Гегеля «тем хуже для фактов». Перед тем как обвинять Шпенглера в ненаучности и дилетантизме, надлежит продумать следующее: для Шпенглера нет фактов вне связи с его новым

[1] Заранее *(фр.)*.

внутренним опытом, по-новому располагающим события и силы мировой истории. Это новое Шпенглеровское расположение не субъективно, но только *персоналистично*. Это значит, что объективность этого расположения, не гарантированная объективностью научно-логических категорий, все-таки гарантирована духовною подлинностью внутреннего опыта Шпенглера. Это значит, что формально логические и позитивно научные неверности Шпенглеровской концепции должны быть поняты и оправданы в ней как гностически точные символы.

Что бы фактически не утверждал Шпенглер, он со своей точки зрения, до конца отрицающей историю, как науку и утверждающей, что каждый человек живет в своем собственном мире, останется всегда прав. Ведь для него факты только биографы его внутреннего опыта. Обвинение Шпенглера в субъективности осмыслено потому только, как заподозревание напряженности, подлинности, предметности и духовности его внутреннего опыта. Во всяком другом смысле оно методологическое недоразумение и больше ничего. Итак, вопрос об истинности и объективности «Заката Европы» разрешается в конце концов в пользу Шпенглера.

Нет сомнения, что если бы книга Шпенглера появилась до потрясений мировой войны и революции, она не имела бы в Европе и, прежде всего, в самой Германии и половины того шумного успеха, который очевидно выпал ей на долю. Ученые отнеслись бы к ней скептически, как к работе талантливого дилетанта, широкие же круги интеллигенции никак не приняли бы пророчества о смерти. Пустым чудачеством прозвучала бы она может быть в самодовольной атмосфере европейской жизни, в атмосфере ее слишком бумажной культуры и слишком стальной цивилизации. Успех книги Шпенглера означает потому, думается, благостное пробуждение лучших людей Европы к каким-то новым тревожным чувствам, к чувству хрупкости человеческого бытия и «распавшейся цепи времени», к чувству недоверия к разуму жизни, к логике культуры, к обещаниям заносчивой цивилизации, к чувству вулканической природы всякой исторической почвы. Ученая книга Шпенглера явный вызов науке. Этот вызов не мог бы иметь успеха в довоенной Германии, довоенной Европе. Успех этого вызова психологически предполагает некую утрату веры в науку, как в верховную силу культуры, очевидно означает происходящий в многих европейских душах кризис религии науки. Возможность такого кризиса вполне объяснима. Наука, эта непогрешимая созидательница европейской жизни, оказалась в годы войны страшною разрушительницей. Она глубоко ошиблась во всех своих предсказаниях. Все ее экономические и политические расчеты были неожиданно опрокинуты жизнью. Под Верденом она, быть может, отстояла себя как сильнейший мотор современной жизни, но и решительно скомпрометировала себя, как ее сознательный шофер. И вот на ее место ученым и практиком Шпенглером выдвигается дух искусства, дух гадания и пророчества, быть может, в качестве предзнаменования какого-то нового углубления религиозной мистической жизни Европы. Как знать?

Когда душу начинают преследовать мысли о смерти, не значит ли это всегда, что в ней пробуждается, в ней обновляется религиозная жизнь?

Книгоиздательство «Берег». М., 1922. Стр. 6—21.

Н. В. Устрялов

ФРАГМЕНТЫ (О РАЗУМЕ ПРАВА И ПРАВЕ ИСТОРИИ)

Мировая история не может уйти в отставку ради юриспруденции.

Радбрух

Когда в моменты, подобные переживаемому ныне Россией и всем человечеством, слушаешь речи и читаешь статьи о спасительном значении права, неизменно ощущаешь величайшее несоответствие этих выступлений тому, что зовется «духом времени». Почтенные и сами по себе заслуживающие всяческого одобрения панегиристы правовых принципов в настоящее время удручающе напоминают собой тех полководцев, которые в разгар неудачного сражения начинают читать дрогнувшим солдатам лекции о пользе дисциплины, или того брандмейстера, который в момент пожара внушает хозяевам горящего дома правила осторожного обращения с огнем.

Право — полезный, необходимый элемент в жизни народов, и глубоко ошибаются те, кто, как наш Толстой, его недооценивают. Но в «критические» эпохи истории не оно движет миром. Оно безмолвствует в эти эпохи. Подобно статуе Свободы в дни конвента, оно «задернуто священным покрывалом», и чувство такта должно подсказать его служителям, что этого покрывала до времени нельзя касаться.

Великие войны, великие народные движения всегда воодушевляются внеправовым или сверхправовым мотивами. Никогда их

нельзя уложить в формальные рамки права. Подлинная сила, добиваясь своего признания, апеллирует прежде всего к самой себе: ее стремление не знает чуждых ее природе, принципиальных сдержек — «Non kennt kein Gebot». Она сама — свой высший суд. Только тогда, когда закончена силовая переоценка ценностей, на историческую сцену возвращается право, чтобы регистрировать свершенные перемены и благотворно «регулировать прогресс»… до следующей капитальной переоценки.

Реальный пафос права — в «утрамбовывании» исторического пути. Непрерывность исторического развития в рамках права — вот основоположный постулат правовой идеи.

Однако, утрамбовывающие машины, имеющиеся в распоряжении этой идеи, слишком легковесны, чтобы превратить в безукоризненно-вылизанный тротуар волнистое, живописно-шершавое, тернями и розами усеянное поле истории.

Любопытно, что о «разуме государства» (raison d'Etat) говорят тогда, когда государственная власть нарушает право, учиняет «прорыв в праве», — 18 Брюмера Бонапарта, 3 июня Столыпина, применение «clausulae rebus sic stantibus» в международном праве, — вот логика государства, его «эссенция».

И когда эта эссенция непосредственно становится «историческою плотью», — мы имеем «новые рубежи», «новые этапы»…

Но, ведь, это лишь нарушение «положительного права», от которого самой «идее права» ни тепло, ни холодно (возражение школы идеализма).

Нет, это, несомненно, также и обнаружение известного дефекта самой «идеи», т. е. рациональной концепции. Дело в том, что идея должна быть активной и творческой, — «реальность чистого долга есть воплощение его в природе и чувственности» (Гегель). Идея немощная и бессильная (только «релятивный принцип», только мыслимое «отнесение к ценности») не удовлетворяет конкретного сознания. Недаром отвлеченный нормативизм преодолевается нынешней наукой права (Еллинек, Кистяковский).

Одним из существенных элементов содержания идеи права должна быть признана ее связь с действительностью, с «реальным рядом». Отсюда уразумение сущности понятия права, отсюда же — и точное определение границ (ограниченности) «правовой системы», — условий возможности применения юридических принципов.

Если современная наука государственного права приходит к выводу, что само государство, как стихия власти, «неисчерпаемо в юридических категориях» (Дюги во Франции, Котляревский в России), то что же говорить о всемирной истории вообще? В рациональных юридических формулах не выразить ее сущности: — «под нею хаос шевелится», и этого хаоса не изжить вплоть до ее конца.

«Хлеба и зрелищ!» — издревле кричали народные толпы, ниспровергая принцип «законной преемственности» правовых установлений. «Да приидет Царствие Твое!» — восклицала Церковь на заре средних веков, ополчаясь против земного права. «Моя родина — выше всего!» — заявляет боевой национализм, загораясь безбрежным планом и разрывая договоры, как клочки бумажек. «Да здравствует мир и братство народов!» — провозглашает современный интернационал, объявляя все «старое право» сплошным «буржуазным предрассудком», подлежащим насильственному слому.

И всем этим лозунгам столь же бесплодно противопоставлять абстрактный правовой принцип, сколь, скажем, нелепо было убеждать христиан ссылками на «дух» римского кодекса. «Иной подход», «разные плоскости»…

Когда в мир входит новая сила, новая большая идея, — она проверяет себя достоинством собственных целей и не знает ничего, кроме них. Путь права — не для нее, она «обрастает правом» лишь в случае победы («нормативная сила фактического»). Она рождает в муках, разрывая правовые покровы, уничтожая непрерывность правового развития («Luecken im Recht»). Таково уже свойство «творцов новых ценностей», вокруг которых, по слову Ницше, «неслышно вращается мир».

В иерархии ценностей праву принадлежит подчиненное место. Выше его — нравственность, эстетика, религия. Большие исторические движения обыкновенно допускают известное «оформление» именно нравственными, эстетическими и религиозными категориями, но не правовыми. С точки зрения последних они иррациональны, и потому еретичны, отрицательны, злы. Вот почему юристы-догматики в массе обычно «ничего не понимают» в таких движениях. Их время приходит потом, когда нужно уже фиксировать результаты кризиса. Тут они, подобно гетовскому Вагнеру, все распределят по рубрикам, сопоставят, противопоставят… Не следует, впрочем, преуменьшать плодотворнейшего значения этой работы.

Если же преобразовать понятие права, перенести его всецело, как это делает например проф. Петражицкий, в психический, внутренний мир человека, то тогда вообще нечего говорить о праве, как о ценности. Остается лишь известное психическое переживание, которое может быть изучаемо, но которое, очевидно, никак не годится в повелевающие, общеобязательные «лозунги»…

Великие эпохи — акты суда Божия на земле. «Всемирная история — всемирный суд» (Гегель). Историческая сила, победившая в борьбе, есть историческая правда. Победителей не судят.

Для отдельных лиц отсюда, конечно, не вытекает вывод квиетизма или безграничного фаталистического оппортунизма. Пока идет борьба, ее исход еще не предрешен и этот исход зависит от поведения каждого из нас. Каждый из нас должен способствовать торжеству той силы, в которой он видит смысл очередной ступени всемирной истории. Он может ошибиться, но в момент действия ему не дано это знать.

Ибо «сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерок». Мы не можем знать итога нашей эпохи, ее «разума», ее значения в целом всемирно-исторического процесса. Но наши ошибки объективно столь же нужны истории, как и наши положительные прозрения: живая ткань прогресса без них была бы лишена узоров…

Главное, нужно угадать действительную, подлинную силу, — в этом основная задача политического искусства. Следует при этом иметь в виду, что «сила не менее отличается от насилия, чем от слабости».

Подлинная сила всегда глубоко духовна прежде всего. За подлинной силой всегда стоит творческая идея.

Прогресс не есть гладкая дорожка. Человечество им искупает «первородный грех», свое роковое несовершенство, — «радикальное зло» (Кант). Прогресс есть прежде всего искупление. Вот почему он катастрофичен (предсмертная мысль Вл. Соловьева). Его катастрофы суть одновременно проклятие и благословление человечества: будучи следствием «испорченности» человеческой природы, они вместе с тем — залог ее исцеления.

Катастрофы порождаются торжеством «силы» над «правом». Путь права есть путь от одной исторической катастрофы к другой. Человечество отдыхает на этих переходах. Но будь они единственными, беспрерывными и бесконечными, история отдавала бы пошловатостью, — тою самой, от которой не свободны люди, больные «манией панюридизма». В ней не было бы трагизма.

Вот почему в периоды «исторических затиший», «исторических будней» люди тоскуют по бурям — «как будто в буре есть покой»…

Вот почему так проникновенно пишет Тютчев о блаженстве того,

«Кто посетил сей мир
В его минуты роковые:
Его призвали всеблагие,
Как собеседника на пир»…

И вот почему все истинно творческое в истории, как и в жизни, покупается не даром, рождается в страданиях.

Эту мысль выразил де-Мэстр в намеренно-резких, но ярко запоминающихся образах:

«Следует обрезать ветви дерева, чтобы вырастить плоды. Цветы и плоды человечества получаются благодаря этой «срезке ветвей» (кровавые войны и потрясения). Кровь — удобрение для процветания того растения, которому имя гений» («Considerations sur la France»).

Бессмертным документом той же мысли является творчество нашего Достоевского. Эта же мысль в глубоком, хотя и чересчур напыщенном, чтобы не казаться вычурным, образе формулирована заключительной фразой гегелевской «Феноменологии Духа»:

— «История, выраженная в понятиях, образует воспоминание и Голгофу абсолютного Духа, действительность, истину и достоверность его трона, без которого Дух был бы лишен жизни и одинок; лишь из чаши царства духов пенится для него бесконечность».

Великие эпохи — не суд над фактами перед трибуналом права, а суд над правом перед трибуналом всемирной истории.

Еженедельный журнал «Смена Вех». Париж, № 1, 29 октября 1921 г. Стр. 6—8.

* * *

Мировой смысл — в живом и творческом синтезе, всеединстве. Но нет этого синтеза, нет всеединства, как реальности, в условиях внешнего опыта, в сфере нашей временно-пространственной действительности. Трагическое миросозерцание вытекает имманентно из эмпирических наблюдений мира и размышлений над ними. Разрешения, победного преодоления трагедии не дано вне срыва эмпирии, «прыжка мира и человечества в Абсолютное» (Эрн), вне метафизического или религиозного утверждения Всеединства.

Последнее слово позитивно-трагического миросозерцания, его высший взлет и заключительная высокая нота — эстетический amor fati, «огромное, безграничное утверждение всех вещей», приятие трагедии, как самодовлеющей эстетической ценности. В Ницше этот круг идей представлен едва ли не с исчерпывающей силой. Близки были к нему и наши замечательные писатели, Герцен и К. Леонтьев; но у последнего пессимистический эстетизм все же осложнялся своеобразной прививкой религиозного комплекса, в свою очередь окрашенного эстетически. В наши дни эстетическая концепция жизни и истории, как «возвышенной бесцельности», усвоена Шпенглером в его Закате Запада.<...>

Эмпирическая история не удается, срывается в катастрофах, растет рожденная в тварной свободе сила зла, — идеальный смысл мирового процесса пребывает незыблемым в безмерной реальности всеединства. «Прогресс» — не в смене одного эмпирического состояния другим, а в преображенном сохранении, восполнении их всех; в устремленности их к совершенству, всевременному бытию. И при всех перебоях и срывах звучит в конкретной исторической жизни лейтмотив совершенной полноты всех качеств, несказанного, превозмогающего избытка, как смысла и высшей цели. Можно даже предположить, что есть условное, ограниченное благо в тяжких испытаниях исторической судьбы, горестях и бедах: они вскрывают иллюзорность преходящего благополучия, сокрушают самодовольство отвлеченных начал и, обличая мираж суетного лжепрогресса, обращают мысль к исканию нерушимой, негибнущей жизни. Лишь в полноте бытия совершенство, и трагедия мира есть в основе своей проклятие раздробленности, раздельности, неотвратимой неполноты. Отсюда и страдание, отсюда и тоска — символы смысла в бессмыслице, залоги вечности в потоке времен.<…>

Прогресс — не в беспрестанном линейном «подъеме», а в нарастающей бытийственности, в растущем богатстве мотивами. При этом совсем не обязательно, чтобы последующий мотив непременно был «совершеннее» предыдущего. Но он всегда прибавляет «нечто» к тому, что было до него. Только в этом условном понимании может быть усвоена идея «общего», «абсолютного» прогресса: она постулирует общую связь, при действительной реальности которой разрозненные в эмпирии акты осмысливаются, как моменты становящегося высшего единства.

К полноте бытия тянется все живущее, о полноте времен тоскует все преходящее. В этом тяготении, в этой вещей тоске — словно залог всемирно-исторического смысла, утешающее обетование конечной оправданности мировой трагедии.

Из статьи: Устрялов Н. В. «Проблема прогресса». «Известия» Юридического факультета. Том IX. Харбин, 1931 год. Стр. 24—52.

* * *

Государство состоит из людей и существует для людей. Как бы ни была построена власть, ее задача, — служить благу целого, на пользу и процветание населения. Современное правосознание требует от государства признания за населением, за каждым человеком, живущим в государстве, известных прав. Народ должен быть не только предметом властвования, но и субъектом права. Будучи обязан подчиняться велениям власти, он в то же время является целью этих велений. Не господство и подчинение, как таковые, а совместное действие в определенном направлении — такова идея современного государства. Властвующие имеют власть не ради своих выгод, а ради блага государства. Власть есть не личное преимущество, а общественное служение, иногда тяжелая повинность. Злоупотребление властью извращает поэтому самый ее смысл, исходя из чего французская революционная «Декларация прав» (1793 г.) даже содержала в себе следующее постановление: «Если правительство насильственно нарушает права народа, восстание становится священнейшим из прав и необходимейшей из обязанностей». Любопытно отметить, что аналогичную мысль мы находим еще в средние века у знаменитого отца церкви Фомы Аквинского, – «Тираническое правительство несправедливо, — говорит он, — ибо оно стремится не к общему благу, а к частному благу того, кто правит… и поэтому восстание, поднимаемое против такого правительства, не имеет мятежного характера».

Из статьи: Устрялов Н. В. «Понятие государства» (Вестник Китайского Права. Выпуск 1. Харбин, 1931. Стр. 11—23.)

С. Л. Франк

...В довоенное время, в то столь недавнее и столь далекое уже от нас время, которое кажется теперь каким-то невозвратным золотым веком, все мы верили в «культуру» и в культурное развитие человечества. Нет надобности здесь давать логически точное определение этого довольно туманного идеала, достаточно конкретно очертить духовную настроенность, выражавшуюся в вере в него. Нам казалось, что в мире царит «прогресс», постепенное и непрерывное нравственное и умственное совершенствование человечества, неразрывно связанное с таким же совершенствованием его материальной и правовой жизни. Мы восхищались культурой Европы и скорбели о культурной отсталости России. В Европе мы во всем усматривали признаки «культуры»: в обилии школ, во всеобщей грамотности, в том, что каждый рабочий и крестьянин читает газеты и интересуется политикой, в уважении власти к правам граждан, в жизненном комфорте, в удобстве путей сообщения, в высоком уровне научных знаний, в широкой гласности и чувстве собственного достоинства, в трудолюбии и промышленном богатстве, в общей налаженности и упорядоченности жизни — и еще во многом другом, что было бы слишком долго пересказывать. Конечно, мы не закрывали глаз и на темные стороны европейской жизни — мы замечали в ней и эгоизм, и мелочность, и мещанскую пошлость и ограниченность, и обилие «буржуазных предрассудков», и жестокость репрессий в отношении нарушителей буржуазного права и морали, и слепой и хищнический национализм. Но в большинстве случаев нам казалось, что эти темные стороны суть еще не преодоленные остатки прошлого, которые сами собой постепенно будут устранены дальнейшим развитием культуры; ...основной фундамент культуры и мирной гражданственности казался незыблемо заложенным в Европе, и мы мечтали, что Россия скоро войдет, как равноправный член, в мирную, духовно и материально благоустроенную семью культурных народов Европы. Варварская эпоха смут, международных и гражданских войн, нищеты и бесправия казалась во всяком случае отошедшей в безвозвратное прошлое, окончательно преодоленной гуманитарным развитием нового времени.

Поэтому когда разразилась великая европейская война, она оказалась для большинства русских образованных людей совершенной неожиданностью, так что еще за несколько дней до ее начала, когда все ее симптомы были уже налицо, почти никто не верил в ее возможность. Когда она стала уже совершившимся фактом, она еще продолжала казаться каким-то великим недоразумением, какой-то несчастной случайностью, результатом преступной воли кучки милитаристически настроенных правителей Германии. Никто еще не мог поверить в длительность, жестокость и разрушительный характер этой войны: она казалась не естественным результатом и выражением духовно-общественного состояния Европы и не великим историческим событием, знаменующим новую эпоху, а случайным эпизодом, болезненным, но кратким перерывом нормального культурного развития. Когда война затянулась на годы и обнаружила и чудовищность своих опустошений, и жестокость своих средств, и отчаянное, смертельное упорство воюющих сторон, отношение к ней стало понемногу меняться; тогда каждой из воюющих сторон — в том числе и нам, русским, — стало казаться, что вернуться к нормальной культурной жизни можно, только уничтожив врага, окончательно устранив самый источник войны. Война была объявлена последней войной, направленной на прекращение всяких войн, на окончательное установление мирных и честных демократически-правовых начал и в отношениях между народами. Когда разразилась русская революция — столь желанная для большинства русских с точки зрения их идеала внутренней политики — и за ней последовали массовое дезертирство и самовольная ликвидация войны, большинство русских снова с патриотической горечью ощутило, что Россия еще не доросла до гражданской зрелости Европы, что она сама себя вычеркнула из состава европейских государств, борющихся за свое существование и свою культуру. Большевизм и анархия казались злосчастным уделом одной только отсталой России, все той же несчастной России, которая, в отличие от Европы, никак не может наладить своей жизни.

И тут неожиданно грянула германская революция, и многие сразу же, хотя и смутно, почувствовали, что — при всем различии и внешнего, и внутреннего политического положения России и Германии — их постигла какая-то общая судьба, что мировая война завершается какой-то мировой смутой...

А затем стало очевидным, что в этой войне вообще нет победителей, что общечеловеческая бойня, истребившая миллионы людей и разорившая всех, кроме отдельных хищников и мародеров, кончилась безрезультатно, не искуплена ничьим счастьем и успехом. Все держа-

вы, хотя и не в одинаковой мере, истощены и ослаблены, все подавлены и внутренними раздорами, и неупорядоченностью внешних отношений; большинство победителей не знают, что делать с своей победой, и стараются — тщетно — сами загладить ее печальные последствия; другие в ослеплении губят сами себя и становятся предметом общей ненависти своим желанием во что бы то ни стало добить побежденных. Во внутренней политике на очередь дня становятся злобно-бессмысленные политические убийства — по большей части честных людей, отдающих себе отчет в ужасе положения и старающихся найти выход из него. В частной хозяйственной жизни господствует всеобщий упадок трудолюбия и производительности труда, жажда легкой наживы, спекуляция на народном бедствии; пресловутая немецкая честность и деловитость, казалось, глубоко укорененные многовековым культурным развитием, сметены вихрем, точно внешние одеяния, не имеющие никакой собственной опоры в личности...

И среди этого всеобщего смятения и маразма как мало признаков духовного осмысления жизни и стремления к подлинному духовному возрождению! Когда теперь мы, русские, материально и духовно обнищавшие, все потерявшие в жизни, ищем поучения и осмысления у вождей европейской мысли, у которых большинство из нас привыкло раньше учиться, мы, заранее склонные к смирению, всегда чуждые национального самомнения и менее всего способные на него в эту несчастную для нас эпоху, с изумлением узнаем, что, собственно, учиться нам не у кого и нечему, и что даже наученные более горьким опытом наших несчастий, испив до дна чашу страданий, мы, пожалуй, сами можем научить кое-чему полезному человечество. Мы, по крайней мере, уже тем опередили его, что у нас меньше осталось иллюзий и призрачных верований. Мы чувствуем себя среди европейцев, как Сократ среди своих соотечественников, у которых он хотел чему-нибудь научиться, пока не признал, что он — мудрее всех, потому что он, ничего не зная, по крайней мере, отдает себе отчет в своем неведении, тогда как все остальные, ничего не зная, не знают даже своей собственной духовной нищеты!

Мы изобразили резкими, схематическими штрихами процесс падения веры в европейскую культуру, подчеркнув отдельные сильные толчки, исходившие от крупных внешних событий и один за другим расщатывавшие эту веру. В действительности, конечно, процесс этот гораздо сложнее; он совершался более постепенно и неприметно, будучи результатом накопления множества разнородных, и сильных, и бесконечно малых впечатлений. И эти впечатления были только поводами для него; как все глубокие духовные и жизненные перемены, он осуществлялся спонтанно, шел из каких-то невидимых глубин души и в точности психологически необъясним. Что-то умерло в нашей душе; былой жар, былые восторги испарились, и мы с трудом вспоминаем о них: мы состарились и духовно охладели, и сами не знаем, как это случилось. Так, старики, глядя на образ возлюбленной своей юности, думают: «Как мог я так увлекаться и безумствовать? Как мог я не замечать пустоты, глупости, ординарности этого хорошенького личика? Как мог я считать божеством слабое, обычное человеческое существо, затрачивать на него свою душу?». Какая-то любовь, какой-то наивный пыл безвозвратно потухли в душе. Мы идем по красивым, удобным, благоустроенным улицам европейских столиц, которыми мы прежде восторгались, и не понимаем, что в них хорошего: ровная плоскость асфальта, однообразные высокие дома пошлой архитектуры; гудят и мчатся автомобили, развозя праздных жуиров, жадных спекулянтов или озабоченных, духовно пустых «деловых людей»; внутри домов — десятки и сотни одинаковых квартир мещанского уклада, в которых копошится разбитый на семейные ячейки людской муравейник — чему тут радоваться? Тоска, тоска беспросветная! Мы видим кучера или шофера, читающего газету на своем сиденье — в какой восторг перед его просвещенностью и политической сознательностью мы приходили раньше при этом зрелище! Теперь мы равнодушно проходим мимо, а если живем в Германии, то злобно думаем: «Наверное, тоже играет на бирже» и уверены, что теперь мы оцениваем это явление правильнее, чем прежде. Где трепет, с которым мы когда-то всходили на галереи европейских парламентов и прислушивались к страстным, вдохновенным речам политических ораторов? Едва ли мы читаем внимательно эти речи и в газетах, а если и пробежим глазами, то с равнодушием и скукой: мы заранее знаем их содержание: либо безответственная демагогия, либо официально-лицемерное провозглашение каких-либо священных принципов, в которые никто не верит и которые никогда не осуществляются, оправдание какого-нибудь зла под тем или иным высоким предлогом, либо, наконец, сознание своего бессилия и безвыходности положения; от всей текущей политики на нас уже заранее веет или человеческой глупостью, или человеческой подлостью, или тем и другим вместе, и во всяком случае — пошлостью, унынием, безнадежностью серых будней.

Не радует нас больше и прогресс науки и связанное с ним развитие техники. Путешествия по воздуху, этот птичий полет, о котором человечество мечтало веками, стали уже почти будничным, обычным способом передвижения. Но для чего это нужно, если не знаешь, куда и зачем лететь, если на всем свете царит та же скука, безысходная духовная слабость и бессодержательность? А когда подумаешь, что единственным реальным результатом этого развития воздушных сообщений является возможность превратить войну в быстрое и беспощадное убийство населения целых стран, в кошмарно-апокалепсическое истребление европейского человечества огнем с неба, то трудно духовно увлечься его успехами и разве только в припадке безумного отчаяния можно злорадно усмехнуться сатанинской мечте о самоуничтожении гибнущей Европы. Общее развитие промышленной техники, накопление богатства, усовершенствование внешних условий жизни, — все это вещи неплохие и, конечно, нужные, но нет ли во всем этом какой-то безнадежности работы над сизифовым камнем, раз неудержимое влечение к промышленно-торговому развитию привело через войну к всеобщему разорению и обнищанию? Возможна ли сейчас еще та юная, наивная вера, с которою работали над накоплением богатства и развитием производства целые поколения людей, видевшие в этом средство к достижению какой-то радостной, последней цели? И нужно ли, в самом деле, для человеческого счастья это безграничное накопление, это превращение человека в раба вещей, машин, телефонов и всяческих иных мертвых средств его собственной деятельности? У нас нет ответа на эти вопросы: но у нас есть сомнения и недоверие, которых мы прежде не знали.

А духовные ценности европейской культуры, чистые и самодовлеющие блага искусства, науки и нравственной жизни? Но и на все это мы невольно смотрим теперь иным скептическим взором. О нравственной жизни мы не будем здесь говорить — это особая, и особенно тяжкая тема, о ней речь впереди. Здесь достаточно сказать, что мы как-то за это время утеряли веру именно в самое наличие нравственной жизни, нравственных устоев культурного человечества; все это именно и оказалось неизмеримо более шатким, двусмысленным, призрачным, чем оно казалось ранее. В искусстве самое великое мы видим в прошлом, современность же — не будем произносить никаких приговоров о ней, претендующих на субъективность и обоснованность, но в ней нет художественного движения, способного захватить и окрылить нас, скрасить тоску нашей будничной жизни и давать нам радостные слезы умиления перед истинной вечной красотой. А вместе с тем после пережитых испытаний произошел какой-то душевный сдвиг, в силу которого для нас потускнело многое из прошлого. Всякая лирика и романтика в живописи, поэзии и музыке, всякая субъективная утонченность, экзальтированность, изысканность и идеалистическая туманность, в которых еще так недавно мы находили утеху, не только не радует, но раздражает нас и претит нам: мы ищем — и не находим — чего-то простого, существенного, бесспорного и в искусстве, какого-то хлеба насущного, по которому мы духовно изголодались. А наука? Но и наука перестала для нас быть кумиром. Толстые ученые книги, плоды изумительного прилежания и безграничной осведомленности, всякие научные школы и методы не внушают нам прежнего почтения и как-то не нужны нам теперь. Яснее прежнего мы видим, сколько ограниченности, бездарности, рутинерства, словесных понятий, лишенных реального содержания, скрыто в этом накопленном запасе книжного знания и как мало, в конце концов, в большинстве «научных» произведений свежей мысли, ясных и глубоких прозрений. И иногда кажется, что вся так называемая «наука», к которой мы также раньше относились с благоговением неофитов и ученическим рвением, есть только искусственный способ дрессировки бездарностей, что настоящие умные и живые мыслители всегда выходят за пределы «наличности», дают нам духовную пищу именно потому, что ничего не изучают и никак не рассуждают, а видят что-то новое и важное, и что этому не может научить никакая наука, — или же, что в этом и состоит единственная подлинная наука, которой еще, так мало в том, что слывет под именем науки...

Если мы попытаемся теперь систематизировать эти впечатления и оценки и хоть до некоторой степени подвести им объективный, обоснованный итог, то мы можем выразить его, как мне кажется, в двух основных положениях. Во-первых, мы потеряли веру в «прогресс» и считаем прогресс понятием ложным, туманным и произвольным. Человечество вообще, и европейское человечество в частности, вовсе не беспрерывно совершенствуется, не идет неуклонно по какому-то ровному и прямому пути к осуществлению добра и правды. Напротив, оно блуждает без предуказанного пути, подымаясь на высоты и снова падая с них в бездны, и каждая эпоха живет какой-то верой, ложность или односторонность которой потом изобличается. И в частности, тот

переход от «средневековья» к нашему времени, то «новое» время, которое тянется уже несколько веков и которое раньше представлялось в особой мере бесспорным совершенствованием человечества, освобождением его от интеллектуальной, моральной и общедуховной темы и узости прошлого, расширением внешнего и внутреннего кругозора его жизни, увеличением его могущества, освобождением личности, накоплением не только материальных, но и духовных богатств и ценностей, повышением нравственного уровня его жизни — это «новое время» изобличено теперь в нашем сознании как эпоха, которая через ряд внешних блестящих успехов завела человечество в какой-то тупик и совершила в его душе какое-то непоправимое опустошение и ожесточение. И в результате этого яркого и импонирующего развития культуры, просвещения, свободы и права человечество пришло на наших глазах к состоянию нового варварства.

«Прогресса» не существует. Нет такого заранее предуказанного пути, по которому бы шло человечество и который достаточно было бы объективно констатировать, научно познать, чтобы тем уже найти цель и смысл своей собственной жизни. Чтобы знать, для чего жить и куда идти, каждому нужно в какой-то совсем иной инстанции, в глубине своего собственного духа, найти себе абсолютную опору: нужно искать вехи своего пути не на земле, где плывешь в безграничном океане, по которому бессмысленно движутся волны и сталкивают разные течения, — нужно искать, на свой страх и ответственность, путеводной звезды в каких-то духовных небесах и идти к ней независимо от всяких течений и, может быть, вопреки им.

Это первое. И с этим тесно связан и второй объективный итог нашего духовного развития, который есть лишь другая сторона первого. Старое, логически смутное, но психологически целостное и единое понятие «культуры» как общего комплекса достижений человечества, то как будто стройное, согласованное и неразрывное целое, в состав которого входили и наука, и искусство, и нравственная жизнь, умственное образование и жизненное воспитание, творчество гениев и средний духовный уровень народных масс, правовые отношения и государственный порядок, хозяйство и техника — это мнимое целое разложилось на наших глазах, и нам уяснилась его сложность, противоречивость и несогласованность. Мы поняли, что нельзя говорить о какой-то единой культуре и преклоняться перед нею, разумея под ней одинаково и творчество Данте и Шекспира, и количество потребляемого мыла или распространенность крахмальных воротничков, подвиги человеколюбия и усовершенствование орудий человекоубийства, силу творческой мысли и удобное устройство ватерклозетов, внутреннюю духовную мощь человечества и мощность его динамо-машин и радиостанций. Мысли, когда-то намеченные нашими славянофилами и ныне повторенные Шпенглером, о различии между «культурой» и «цивилизацией», между духовным творчеством и накоплением внешнего могущества и мертвых орудий и средств внешнего устроения жизни отвечают какой-то основной правде, ныне нами усмотренной, как бы сложно и спорно ни было теоретическое выражение этих мыслей. Также ясно усмотрели мы различие и даже противоположность между глубиной и интенсивностью самой духовной жизни, с одной стороны, и экстенсивной распространенностью ее внешних результатов и плодов, — с другой, между истинной просвещенностью и блеском внешней образованности, между внутренними нравственными основами жизни и официально возвещаемыми лозунгами или внешне нормированными правовыми и политическими отношениями, между культурой духа и культурой тела. Мы замечаем часто ослабление духовной активности при господстве лихорадочно-интенсивной хозяйственной, технической, политической деятельности, внутреннюю пустоту и нищету среди царства материального богатства и обилия внешних интересов, отсутствие подлинной осмысленности жизни при строгой рациональности ее внешнего устроения и высоком уровне умственного развития.

Мы видим духовное варварство народов утонченной умственной культуры, черствую жестокость при господстве гуманитарных принципов, душевную грязь и порочность при внешней чистоте и благопристойности, внутреннее бессилие внешнего могущества. От туманного, расползающегося на части, противоречивого и призрачного понятия культуры мы возвращаемся к более коренному, простому понятию жизни и ее вечных духовных нужд и потребностей. «Культура» есть производное отложение, осадок духовной жизни человечества; и смотря по тому, чего мы ищем и что мы ценим в этой жизни, те или иные плоды или достижения жизни мы будем называть культурными ценностями. Но и здесь, следовательно, у нас нет более осязаемого, внешне данного и бросающегося в глаза, общеобязательного критерия уровня жизни. Жизнь есть противоборство разнородных начал, и мы должны знать, что в ней хорошо и что — дурно, что ценно и что —

ничтожно. Если мы найдем истинное добро, истинную задачу и смысл жизни и научимся их осуществлять, мы тем самым будем соучаствовать в творчестве истинной культуры. Но никоим образом мы не можем формировать наш идеал, нашу веру, озираясь на то, что уже признано в качестве культуры и приспособляясь к нему.

В этом смысле и вера в «культуру» умерла в нашей душе, и все старые, прежде бесспорные ценности, причислявшиеся к ее составу, подлежат еще по меньшей мере пересмотру и проверке. Обаяние кумира культуры померкло в нашей душе так же, как обаяние кумира революции и кумира политики. Во всей извне окружающей нас общественной и человеческой жизни мы не находим больше опорных точек, не находим твердой почвы, на которую мы можем с доверием опереться. Мы висим в воздухе среди какой-то пустоты или среди тумана, в котором мы не можем разобраться, отличить зыбкое колыхание стихий, грозящих утопить нас, от твердого берега, на котором мы могли бы найти приют. Мы должны искать мужество и веру в себе самих.

Франк С. Л. Крушение кумиров. Берлин, 1924. Стр. 35—42, 44—51.

Н. Г. Холодный

МЫСЛИ НАТУРАЛИСТА О ПРИРОДЕ И ЧЕЛОВЕКЕ

Предисловие

Мыслящий натуралист, в какой бы области естествознания он ни работал, не может не задумываться над вопросом об отношениях между человеком и природой. Этот вопрос, в свою очередь, вводит его в сферу более глубоких проблем философии, теории познания, истории культуры и науки, учения об эволюции, рождает желание проникнуть мыслью в минувшие и грядущие судьбы Вселенной и человечества. Так создается основа научного мировоззрения естествоиспытателя, так строится более или менее полная система взглядов, дающих — относительно и временно — удовлетворительные ответы на вечные вопросы о бытии человека и Вселенной. <...>

Современное естественнонаучное мировоззрение, которому автор присвоил наименование антропокосмического, чтобы противопоставить его отжившему антропоцентрическому, в корне изменило наши представления о месте и роли человека в природе, космосе. Наука нового времени, с одной стороны, развенчала человека, перестав рассматривать его как центральную фигуру всего мироздания, но с другой — она же в огромной степени подняла его значение во Вселенной, наделив его силами и средствами, необходимыми для перестройки окружающей природы, для подчинения ее воле и разуму человеческого коллектива. Этот переворот во взаимоотношениях человека и природы должен, по мнению автора, оказать глубокое влияние на философские, этические и социальные идеи современности. Но пережитки антропоцентризма еще сильны, и нужна упорная и длительная борьба, чтобы окончательно уничтожить их и переделать сознание человека в соответствии с новым, антропокосмическим мировоззрением. Развитию этих идей посвящена значительная часть работы. <...>

Глава 1. Природа и человек

Слово «природа» имеет два значения. В более широком смысле это синоним Вселенной, космоса. Природа в таком понимании включает в себя и человека, и все созданное его трудом на Земле. Чаще, однако, человек противопоставляется природе, а значительная часть того, что изменено и переработано хозяйственной и культурной деятельностью человека в его естественном окружении, в понятие «природа» не включается.

При таком более обычном и более узком понимании этого слова понятие «природа» охватывает только те ее части или, выражаясь метафорически, только те черты ее облика, которые совсем не изменены деятельностью человека или же изменены ею незначительно, незаметно.

2

Ставшее для нас привычным противопоставление человека и природы покоится на устарелом, отжившем представлении об особом, надприродном положении человека в мироздании и в корне противоречит духу современного научного мировоззрения. В настоящее время такое противопоставление может быть принято только в условном и ограниченном смысле и имеет своей целью подчеркнуть, что деятельность современного человека направлена в основном на преобразование природы, что человек создает в ближайшем своем окружении своеобразную, отличную от естественной, среду, которая может быть названа *антропосферой.*

3

Антропосфера, при всем ее своеобразии, представляет собой только органическую часть *биосферы* — более широкой арены дея-

тельности всех вообще живых существ на нашей планете. Она отличается от других частей биосферы тем, что обязана своим возникновением высокоразвитой производственной и общественной деятельности человека и, следовательно, подчинена действию особых, социально-экономических закономерностей, не распространяющихся на остальную природу.

4

Человек, несмотря на существенные особенности созданной им жизненной среды, продолжает оставаться неотъемлемой частью космоса, полностью подчиненной действующим в нем законам.

Человек находится не над природой, а *внутри* природы. Он органически связан с природой всем своим сложным существом и действует на нее не извне, а изнутри. В этом — источник и его слабости, и его силы. Источник *слабости* потому, что бесчисленные и разнообразные связи человека с окружающей природой часто ставят его под удар таких сил, которые им еще не вполне или совсем не изучены и пока не подчиняются его воле. Источник *силы*, так как факторы, действующие изнутри, эндогенные, способны вызывать более глубокие сдвиги в явлениях природы и легче подчиняют их своему влиянию, чем факторы экзогенные, действующие извне.

Органическая многосторонняя связь человека с природой является основой, на которой зиждется вся его творческая деятельность, направленная на преобразование естественной среды его жизни. С одной стороны, именно эта связь, вынуждая человека к борьбе с враждебными ему силами природы, является для него главным источником побуждений к деятельности, с другой — она же вооружает его силами и средствами, необходимыми для преобразования природы с целью улучшения антропосферы, приспособления ее к растущим потребностям человека и человеческого общества.

В природе и особенно в биосфере экзогенные факторы, действуя на какую-либо материальную систему, могут вызвать в ней троякого рода изменения: 1) разрушительные, уничтожающие данную систему, как таковую; 2) поверхностные, быстро исчезающие и 3) более глубокие и длительные, но не оказывающие разрушительного действия. В этом последнем и наиболее важном случае внешние факторы действуют обычно не самостоятельно, а при помощи факторов эндогенных. Так, например, солнечный свет, падающий на зеленое растение, приводит в движение очень сложный механизм внутренних факторов в хлоропластах и протоплазме клеток. Без их участия конечный эффект — новообразование и накопление органических веществ — не был бы достигнут.

Роль света в этом процессе все же весьма значительна, так как он является источником энергии. Но гораздо чаще мы встречаемся в биосфере с такими изменениями третьей группы, в которых роль внешних факторов сводится только к освобождению, приведению в действие внутренних сил или потенций данной системы.

В особенности это относится к явлениям, непосредственно связанным с деятельностью живых существ и протекающим как в самих организмах, так и в окружающей их среде.

В этом случае разнообразные исходящие из внешней среды воздействия являются чаще всего только *раздражениями*, освобождающими потенциальную энергию организма, переводящими ее в различные формы энергии кинетической, побуждающими организм к деятельности и направляющими эту последнюю в определенное русло, к некоторой сознаваемой или несознаваемой цели.

Таким образом, основной причиной глубоких длительных и прочных изменений в природных телах биосферы являются преимущественно факторы эндогенные.

Деятельность человека в биосфере, рассматриваемой как целое, представляет собой мощный эндогенный фактор не только потому, что человек находится внутри природы, но и потому, что он имеет возможность — с помощью разума — проникать и вмешиваться в работу тончайшего внутреннего механизма различных явлений природы, внося в них желательные ему изменения.

Наука нового времени изобилует примерами раскрытия самых сокровенных тайн природы деятельностью разума, опирающегося на опыт. Таковы в особенности новейшие успехи учения об атомном ядре и первые овладения ядерной энергией. <...>

Разум человека, подобно заменяющему его на низших ступенях органической лестницы инстинкту, — продукт длительной эволюции. Обе эти способности, несомненно, продолжают эволюционировать и в настоящее время. Однако в то время как эволюция инстинкта полностью подчинена закону естественного отбора и, следовательно, основана главным образом на *пассивном* приспособлении организма к меняющимся условиям среды, разум по самой природе своей *активен*, и его «приспособляемость» неразрывно связана со стремлением чело-

века воздействовать на окружающую среду, изменять ее в соответствии со своими целями.

Активное вмешательство человека в явления природы — наиболее мощный фактор, стимулирующий и направляющий развитие его интеллекта. <...>

9

Активность разума следует понимать как органическую, неразрывную связь его с целеустремленной деятельностью человека, с трудом, с производственными процессами. Труд был главным фактором эволюции разума в филогенезе человека; труд остается основным условием роста умственных способностей человека и в процессе онтогенетического развития. Разум — дитя труда. Отсюда и его активность. <...>

Глава II. Антропоцентризм и антропокосмизм

63

Антропоцентрическое мировоззрение в течение тысячелетий эволюционировало, изменялось, но при всех своих изменениях полностью или частично сохраняли свое значение следующие основные его особенности:

1. Убеждение в том, что человек по своему происхождению и по своей природе есть существо особого рода, высшее, отделенное непереходимой границей от всех других живых существ.

2. Основанная на этом убеждении переоценка значения человека в мироздании, доходившая иногда до абсурдного утверждения, что все в мире создано для удовлетворения его потребностей, как царя и властителя природы. В связи с этим Земле, как месту обитания человека, долгое время приписывалось центральное положение во Вселенной.

3. Очеловечивание или одухотворение органической и частично даже неорганической природы, исходившее из убеждения, что человек и его деятельность, а также человеческое общество — это прототипы большинства предметов и явлений внешнего мира.

4. Уверенность в том, что для познания внешнего мира все существенное можно почерпнуть из знакомства с внутренним, духовным миром человека и что, изучая этот последний, можно найти основные законы, управляющие явлениями всей природы.

63а

В развитии антропоцентризма, насколько мы можем судить о нем на основании памятников религиозного, художественного и научного творчества, следует различать несколько эпох или стадий:

1. На первой, самой ранней стадии развития этого мировоззрения человек еще не выделял себя отчетливо из окружающей природы и не противопоставлял себя ей. Антропоцентрическое отношение к природе выражалось главным образом в полном или частичном очеловечивании ее сил, в первую очередь стихийных, как благодетельных для человека, так и грозящих ему различными бедствиями (солнце, огонь, вода, земля, гром, молния, бури и т. д.). Очеловечивание сил и явлений природы порождало соответствующее практическое к ним отношение — по образцу отношений более слабых членов первобытного человеческого общества к более сильным: отсюда различные формы религиозного культа — молитвы, заклинания, жертвоприношения и т. д. Для этой стадии развития антропоцентризма самой характерной чертой является *страх* перед природой.

2. На второй, более поздней стадии развития антропоцентризма, в связи с первыми проблесками научного мышления и с первыми удачными попытками овладения силами природы, человечество постепенно и понемногу начинает освобождаться от первобытного слепого страха перед природой. В то же время оно начинает выделять себя из природы, научается смотреть на нее «со стороны», как на объект исследования и как на опору своего благосостояния. Первоначальное очеловечивание сил природы уступает место их одухотворению, возникает мир «идей», которым приписывается объективное существование (Платон).

3. На третьей и высшей стадии развития антропоцентризма человек окончательно противопоставляет себя природе, возносит себя на недосягаемую высоту, как венец творения, как богоизбранного царя и властителя Земли со всеми ее силами и богатствами, которым предназначено свыше обслуживать потребности и удовлетворять прихоти слабого телом, но мощного духом человеческого существа. Человек уже не противостоит миру независимых от него идей, он сам становится его творцом, способным познавать Вселенную «из себя», опираясь только на всеобъемлющую силу своего духа. Человек вырастает в богочеловека, и мания величия на долгие века овладевает им, отдавая во власть призрачных, ошибочных представлений о Вселенной и о собственной его природе.

4. На четвертой и последней стадии развития антропоцентрическое мировоззрение постепенно рушится под ударами новой науки и философии. Антропоцентризм уже не владеет безраздельно умами, но еще существует в скрытой, часто неосознанной форме, как исто-

рический пережиток, продолжая оказывать влияние на мировоззрение широких масс и даже отдельных представителей интеллигенции. В эту эпоху иногда наблюдается и возрождение первобытного страха перед природой, характерного для наиболее примитивной формы антропоцентризма. Таковы, например, высказывания некоторых поэтов XIX в. Однако все эти рецидивы отживающего антропоцентрического мировоззрения с течением времени становятся все более редкими: они не выдерживают длительной борьбы с новыми идеями, в корне меняющими все наши представления о Вселенной.

65

Одно из проявлений диалектики развития человеческой мысли заключается в том, что в самом процессе эволюции антропоцентрического мировоззрения возникали и крепли зародыши новых, диаметрально противоположных взглядов, постепенно подтачивавших устои старых представлений о природе, человеке и их взаимоотношениях. <...>

Ввиду того, что этому, исторически более молодому мировоззрению до сих пор не присвоено никакого наименования, мы будем в дальнейшем его обозначать термином «антропокосмизм». <...>

67

В чем заключаются основные черты этого нового миропонимания? Человек раз и навсегда перестает быть центром мироздания. Он становится просто одной из его органических составных частей, не пользующейся никакими привилегиями ни в смысле своего положения среди других существ, ни в смысле происхождения.

Из этого основного положения следует ряд выводов большого теоретического и практического значения.

Противопоставление человека природе в значительной мере теряет свой смысл. Растущий отрыв от природы — логическое следствие этого противопоставления — все чаще осознается как нечто ненормальное. Провозглашается необходимость оздоровления человека и его быта путем восстановления его естественной связи с природой.

В отношения человека к природе все в большей мере проникают новые начала — стремление не только подчинить ее силы своей воле, но и как можно глубже проникнуть в тайны структуры и эволюции космоса, материи, безотносительно к возможности использования приобретенных знаний для практических целей. Рождается убеждение, что только на этом пути можно найти ключ к пониманию природы самого человека как органической части космоса, им порожденной и с ним нераздельно связанной.

Начинает сдавать свои основные позиции и эгоцентризм. Человек все больше проникается сознанием необходимости дружеского участия в жизни других людей, стремлением не столько брать, сколько давать и помогать другим. Все формы угнетения человека человеком признаются морально недопустимыми, борьба с ними обостряется. Растет и ширится убеждение в равноценности людей, независимо от расы и других биологических особенностей их, а также от их национальности, общественного положения, социального происхождения и т. п. Возникает весь тот комплекс идей об изменении существующего социального строя, который теперь воодушевляет прогрессивную часть человечества в ее борьбе за лучшее будущее.

Едва ли, однако, нужно еще раз повторять, что внедрение всех этих идей в сознание человечества, а тем более претворение их в действительность далеки от завершения и потребуют еще много времени и жестокой борьбы.

68

<...> Не подлежит, однако, сомнению, что в течение последних трех–четырех столетий во всех областях знания, в искусстве, философии, этике проделана огромная работа, способствовавшая выяснению основных черт нового миропонимания и наметившая директивы для выработки новых форм общественных взаимоотношений, достойных человека, осознавшего свое положение и свою роль в космосе...

А роль эта достаточно велика и ответственна. Ведь именно *в человеке живая природа достигла той степени эволюции, на которой в ее жизни и дальнейшем развитии начинают приобретать главенствующее значение разум, свободная воля и нравственные идеалы.* Разум дает человеку возможность предвидеть последствия своих поступков, свободная воля — направлять их в сторону намеченных целей.

Возникший в процессе длительного исторического развития живой материи человек — Homo sapiens — благодаря указанным своим особенностям сам *становится одним из мощных факторов дальнейшей эволюции природы* в обитаемом им участке мироздания, и притом фактором, действующим сознательно. Это налагает на него громадную ответственность, так как делает его прямым участником процессов космического масштаба и значения. <...>

70

Любовь к природе в антропокосмическом понимании не имеет ничего общего с сентиментальным восхищением ее красотами в духе Ж.-Ж. Руссо, а бережное отношение к природе, вытекающее из антропокосмических идей, нельзя отождествлять с догматом буддизма о неприкосновенности всего живого. Изменения естественного состава фауны и флоры, диктуемые хозяйственными и культурными потребностями человека, борьба с паразитами — возбудителями заболеваний, с кровососущими насекомыми и другими животными — переносчиками инфекций, с/х вредителями и т. д. — все это ни в коей мере не противоречит основным положениям антропокосмизма. Оставаясь в рамках этого мировоззрения, мы должны считать допустимым все те мероприятия, которые клонятся к переустройству природы на разумных началах, к торжеству и благополучию человека как главного носителя прогрессивных тенденций космической жизни на нашей планете. <...>

73

В антропокосмическом отношении к природе самое характерное — это постоянное ощущение человеком своей органической, неразрывной и действенной связи с ней, со всем космосом. Эта связь распространяется на все стороны человеческого существа и имеет двусторонний характер в том смысле, что человек, испытывая разнообразные и сложные воздействия со стороны окружающей природы, и сам в то же время может влиять и влияет на нее различными способами.

Могут указать, что связь свою с природой остро чувствовал уже первобытный человек и что это чувство хорошо знакомо также дикарю. Это правильно, но связь с природой первобытного человека или дикаря по преимуществу односторонняя.

Она выражается в форме *зависимости* человека от природы, и ей сопутствует, как было уже указано раньше, чувство смутного ужаса перед непонятными и грозными явлениями природы.

Антропоцентризм был в известном смысле реакцией на это сознание своей зависимости от природы, постоянно угнетавшее человека в начале его исторического развития. В свое время он сыграл, следовательно, положительную роль как мировоззрение, в значительной мере освободившее человека, ценой ложного или чрезмерного его возвеличения, от подавляющего страха перед силами природы. Но, возвеличивая человека, антропоцентризм в то же время до известной степени изолировал его от естественного окружения, нарушал или ослаблял здоровое ощущение его органической связи с природой.

Идущий на смену антропоцентризма антропокосмизм возрождает это чувство связи, но не в той форме, какая была ему свойственна вначале, а в новой, более совершенной. Выражаясь в терминах диалектического материализма, мы можем сказать, что антропокосмизм поднимает сознание человеком своей связи с природой на новую, высшую ступень. Здесь, следовательно, перед нами один из примеров закона повторяемости фаз развития в новых, измененных формах или, говоря образно, пример эволюционного движения «по винтовой спирали».

Как было уже сказано, антропоцентризм не мог полностью освободить человека и от примитивного страха перед природой. Это доступно только антропокосмизму с его светлым и радостным восприятием космоса. <...>

103

Антропокосмизм в самом широком понимании этого слова — со всеми его философскими, этическими, социологическими и другими выводами — это определенная линия развития человеческого интеллекта, воли и чувства, ведущая человека наиболее прямым, а стало быть, и кратчайшим путем к достижению высоких целей, которые поставлены на его пути всей предшествующей историей человечества. <...>

Менее доступно нашему прогнозу то, что сулит принести в различных областях знания дальнейшее развитие науки и техники, но зато ни в одной другой сфере человеческой деятельности мы не наблюдаем такого стремительного движения вперед. И это дает нам основание рассчитывать, что именно здесь нас ожидают в ближайшем будущем наиболее крупные успехи.

Всем видам искусства также, несомненно, предстоит эпоха расцвета, заполненная творчеством, достойным великих задач, которые поставлены историей перед нашим и последующими поколениями. И как один из результатов дальнейшего успешного развития науки и искусства мы можем мыслить себе постепенное их сближение, на основе которого будет расти и крепнуть то новое, живое и глубокое ощущение всей полноты, многообразия и красоты космической жизни и нашей связи с этой жизнью, которое можно было бы назвать *космическим чувством.* Оно же станет и здоровым источником того облагораживающего человека «дыхания вечности», которое лучшие из рели-

гиозно настроенных умов прошлого тщетно пытались найти в наивных выдумках, завещанных нам предшествующими поколениями.

Термин «космическое чувство» не нов. Мы встречаем его у некоторых философов-идеалистов начала XX в. (Гёффдинга[1] и др.), которые обычно придавали ему мистический смысл. Самое появление этого термина свидетельствует о том, что мысль об органической связи человека с окружающей его Вселенной давно уже назрела: ода естественно вытекала из растущих научных знаний о человеке и об отношениях его к природе. <...>

104

Основа для развития космического чувства — любовь к природе, включая в нее и человека. Но природу можно любить по-разному. По-своему ее любит художник, для которого главное ее очарование заключается в разнообразии и красоте форм и красок внешнего мира, в гармонических их сочетаниях, в игре света и теней, в пластике и выразительности движений, отражающих жизнь чувства и мысли. По-своему, по-иному может любить природу и естествоиспытатель, стремящийся разгадать внутренний смысл и тончайший механизм явлений природы, вскрыть их таинственные связи, найти законы, которым эти явления и связи подчинены, и облечь их в изящную форму математической символики.

Космическое чувство должно объединить в себе все эти элементы, эстетического и интеллектуального восприятия космоса, но оно будет и несравненно богаче содержанием, чем то чувство, которое испытывает современный художник или ученый даже в минуты наиболее полного и проникновенного сознания красоты, значительности и глубокой закономерности космических явлений. Оно будет настолько же выше того, что мы называем сейчас «любовью к природе», насколько совершеннее станут доступные науке и искусству средства восприятия и отображения природы, насколько шире и глубже будут наши знания о ней, насколько, наконец, изощреннее и тоньше станут в процессе развития интеллектуальные и эстетические способности человека. <...>

115

Уверенность в том, что разум с течением времени станет главной силой не только в человеческом обществе, но и во всей подчиненной воле человека части космоса, покоится на объективных данных, характеризующих общее направление эволюционного процесса.

[1] *Гёффдинг* Харальд (1843—1931) — датский философ-идеалист, историк философии.

Акад. В. И. Вернадский (Успехи современной биологии, 1944, т. 18) указывает, что эволюция всего живого царства и отдельных типов животных идет в определенном направлении, которое можно обозначить термином «цефализация», предложенным американским геологом Д. Дана (1813—1895). Сущность этого явления, которое может быть прослежено на огромном палеонтологическом материале, сводится к тому, что в эволюции живой природы непрерывно возрастает значение процессов, связанных с деятельностью центральной нервной системы.

Развивая дальше эту мысль, В. И. Вернадский приходит к выводу о неизбежности постепенной перестройки всей биосферы «в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого», о неизбежности превращения биосферы в *ноосферу*, в которой главной действующей силой будет разум человека. Мы переживаем только начало эпохи, в течение которой лик Земли должен коренным образом измениться под влиянием этой новой космической силы. В. И. Вернадский считает возможным распространение ноосферы и за пределы нашей планеты — в более отдаленные части космического пространства.

116

Философские идеалисты всех направлений и сторонники религиозного мировоззрения часто говорят о «победе духа над материей» как о конечной цели существования и деятельности человека. В известном смысле превращение биосферы в ноосферу можно было бы рассматривать как достижение именно этой цели, так как оно было бы равносильно торжеству разума, или «духовного начала», над слепыми силами природы.

Но если человечество действительно должно когда-либо прийти к этой цели, то она может быть достигнута только в процессе дальнейшего развития науки и техники, на основе единственно правильного прогрессивного материалистического мировоззрения, путем преобразования окружающей естественной среды и самого человеческого общества в соответствии с требованиями, вытекающими из этого мировоззрения. <...>

118

Если исходить из мысли, что эволюция живого вещества на нашей планете идет в сторону усиления интеллекта, то неизбежно возникает вопрос, как отразится этот процесс на природе самого человека. Не изменится ли с течением времени весь его духовный облик под

влиянием преобладающего развития той стороны его существа, которая является органической основой интеллекта? Не вызовет ли этот процесс глубоких изменений в динамике психических явлений, от которых в конечном счете зависит и все поведение человека, как индивидуума и как члена общества?

Последовательный дарвинист должен дать на все эти вопросы утвердительный ответ. Да, духовный облик человека в дальнейшей его эволюции должен радикально измениться; в его психической жизни должны произойти существенные сдвиги, которые, в свою очередь, приведут к глубоким изменениям как в поведении каждого человека, так и в общественных отношениях.

119

Каких же конкретных изменений психофизиологической организации человека мы можем ожидать в результате постепенной эволюционной ее перестройки? Закон соотносительности развития, установленный Ч. Дарвином, дает нам основание предполагать, что прогрессирующее усиление интеллекта должно сопровождаться соответствующим ослаблением тех функций центральной нервной системы, которые являются в известном смысле антагонистами разума. Мы имеем в виду в первую очередь некоторые эмоции, унаследованные нами от наших далеких предков и особенностью которых является то, что в моменты наивысшего своего напряжения они угнетают деятельность разума и тем самым как бы заставляют человека опускаться до уровня поведения, свойственного представителям более низких ступеней органической лестницы. Таковы, например, некоторые эмоции, связанные с инстинктом размножения и с чувством собственности.

120

Никто не станет отрицать, что разнообразные эмоции, связанные с половым влечением, играют огромную роль в жизни всех более высокоорганизованных представителей животного царства, в том числе и человека. Как указывал впервые Дарвин, именно эти психофизиологические явления преимущественно обусловливают возникновение и развитие эстетического чувства. В зачаточной форме это последнее, по Дарвину, может быть прослежено довольно далеко в нисходящем ряду животных форм, но исключительной высоты и совершенства оно достигает у человека. Здесь эмоции, связанные с сексуальным влечением являются, несомненно, мощным источником художественного творчества, особенно в поэзии и музыке. Они же играют положительную роль, как одна из основ возникновения и укрепления первичной ячейки всякого общества — семьи.

Но наряду с этим необходимо иметь в виду, что инстинкт размножения формировался у человека в условиях, резко отличающихся от тех, в которых живет современное человечество.

Закон соотносительности развития (соотношения развития), установленный Дарвином в его теории естественного отбора, утверждает существование скрытой связи между отдельными органами, частями организма, вследствие чего изменение одного органа сопровождается изменением другого. Этот закон связан с другой, открытой еще до Дарвина закономерностью: развивая одну часть или функцию организма, природа соответственно уменьшает другую.

Первобытный человек, как и его обезьяноподобные предки, жил в тяжелых условиях непрестанной борьбы за существование, в которых инстинкт продолжения рода должен был обладать громадной силой, делающей его способным подавить даже мощный инстинкт самосохранения — в тех многочисленных случаях, когда оба эти инстинкта вступали в коллизию. Это было необходимо для сохранения вида.

Но по мере того как человек поднимался над уровнем первобытного существования, и условия его жизни становились все более благоприятными, отпадала и необходимость в той все подавляющей силе инстинкта продолжения рода, которую человек унаследовал от своих предков. Для современного культурного человека эта наследственная избыточная сила полового инстинкта и связанных с ним более примитивных эмоций часто является источником различных дисгармоний и эксцессов. На этой почве совершается немало ошибок и даже преступлений, явно свидетельствующих о том, что нормальная деятельность человеческого разума может быть подавлена или извращена эмоциями низшего порядка.

С дальнейшим ростом интеллекта эти отрицательные явления будут становиться все более редкими — в силу указанного выше психофизиологического и эволюционного антагонизма различных сторон природы человека. А развитие биологии поможет найти такие пути и способы воздействия на человеческий организм, которые, обеспечивая благотворное влияние высших сексуально обусловленных эмоций на художественное творчество и на другие виды умственной деятельности, в то же время сделали бы возможным полное подчинение полового инстинкта воле и разуму человека. <...>

Как было уже отмечено раньше, антропоцентризм, в отличие от антропокосмизма, пессимистичен. Глубоким пессимизмом проникнуты и антропоцентрические представления об исторических судьбах человечества. Антропоцентризм отрицает наличие каких-либо существенных прогрессивных изменений в умственных способностях и в нравственности человека в течение его исторического существования. Исходя из этого, антропоцентризм считает неосновательными надежды на коренное усовершенствование интеллекта и улучшение нравственной природы человека в будущем. Отсюда же антропоцентризм черпает и теоретическое обоснование характерного для него консерватизма в вопросах общественной жизни и международных отношений. Формула «так было, так будет» может служить кратким выражением этой убогой «философии». Ее выдвигают, когда хотят доказать бесцельность борьбы за коренную перестройку господствующих социальных отношений в интересах трудящихся или когда ищут оправдания основанным на грубой силе способам решения международных проблем.

Антропокосмизм рушит устои, на которых покоятся эти пессимистические и реакционные воззрения. Он учит нас подходить к истории человечества с масштабами космической жизни. С этой точки зрения несколько сотен тысяч лет, отделяющих современного человека от его звероподобных предков, — период, ничтожный по своей длительности. И если мы посмотрим на него в перспективе тех миллионов тысячелетий, в течение которых будет продолжаться жизнь человека на Земле, то мы поймем, что современное человечество, столь гордое своими успехами во всех областях цивилизации, культуры, науки, техники, в сущности, еще не вышло из «младенческого возраста». Отсюда следует, что «возрастной характер» имеют и все те несовершенства в интеллектуальной и моральной природе человека, а также в его общественной жизни, на которые любят ссылаться антропоцентристы всех оттенков, чтобы обосновать свои пессимистические прогнозы.

В свете антропокосмических идей все эти несовершенства можно рассматривать как своего рода «детские болезни», которые могут и должны быть преодолены силами молодого, растущего и развивающегося организма. Выйдя победителем из этой борьбы, человечество вступит в следующую, более зрелую фазу своего развития, которая принесет ему как новые успехи, так и новые трудности.

<...> В борьбе и муках родятся новые формы жизни, ибо таковы законы общественного развития. Но и в самые трудные периоды этого неравномерного и зигзагообразного движения мы не должны падать духом. С каждым шагом вперед человечество приближается к своему «золотому веку», к полному расцвету жизненных сил. Путь тяжел, но впереди огни: «Per aspera ad astra» («Через препятствия к звездам!»).

Печатается в сокращении по: Холодный Н. Г. Избр. труды. Киев, 1982.

К. Э. Циолковский

КОСМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. Мы сомневаемся во всюду распространенной жизни. Конечно, на планетах нашей системы возможно если не отсутствие жизни, то ее примитивность, слабость, может быть, уродливость и во всяком случае отсталость от земной, как находящейся в особенно благоприятных условиях температуры и вещества. Но млечные пути, или спиральные туманности, имеют каждая миллиарды солнц. Группа же их заключает миллионы миллиардов светил. У каждого из них множество планет, и хотя одна из них имеет планету в благоприятных условиях. Значит, по крайней мере миллион миллиардов планет имеют жизнь и разум не менее совершенные, чем наша планета. Мы ограничились группой спиральных туманностей, т. е. доступной нам Вселенной. Но ведь она безгранична. Как же в этой безграничности отрицать жизнь?

Какой бы смысл имела Вселенная, если бы не была заполнена органическим, разумным, чувствующим миром? Зачем были бы бесконечные пылающие солнца? К чему их энергия? Зачем она пропадает даром? Неужели звезды сияют для украшения неба, для услаждения человека, как думали в средние века, времена инквизиции и религиозного безумия?

2. Мы склонны думать также, что наиболее высокое развитие жизни принадлежит Земле. Но животные ее и человек сравнительно недавно зародились и пребывают сейчас в периоде развития. Солнце еще просуществует как источник жизни биллионы лет, и человечеству предстоит в этот невообразимый период идти вперед и прогрессировать — в

отношении тела, ума, нравственности, познания и технического могущества. Впереди его ждет нечто блестящее, невообразимое. По истечении тысячи миллионов лет ничего несовершенного вроде современных растений, животных и человека на Земле уже не будет. Останется одно хорошее, к чему неизбежно приведет нас разум и его сила. <...>

4. Иные думают: мы имеем годы жизни и дециллионы лет небытия! Не есть ли это, в сущности, небытие, так как бытие в массе небытия незаметно и то же, что капля в океане воды?

Но дело в том, что небытие не отмечается временем и ощущением. Поэтому оно как бы не существует, а существует одна жизнь. Кусочек материи подвержен бесчисленному ряду жизней, хотя и разделенных громадными промежутками времени, но сливающихся субъективно в одну непрерывную и, как мы доказали, прекрасную жизнь.

Что же выходит? А то, что общая биологическая жизнь Вселенной не только высока, но и кажется непрерывной. Всякий кусочек материи непрерывно живет этой жизнью, так как промежутки долгого небытия проходят для него незаметно: мертвые не имеют времени и получают его только тогда, когда оживают, т. е. принимают высшую органическую форму сознательного животного.

Может быть, скажут: разве доступна органическая жизнь центрам солнц, планет, газовых туманностей и комет? Не обречена ли их материя на вечную смерть, т. е. небытие? И Земля, и мы, и все люди, и вся органическая современная жизнь Земли были когда-то веществом Солнца. Однако это не помешало нам выбраться оттуда и получить жизнь. Материя непрерывно перемешивается: одни ее части уходят в солнца, а другие выходят из них. Всякой капле вещества, где бы она ни находилась, неизбежно придет очередь жить. Ждать ее придется долго. Но это ожидание и огромное время существуют только для живого и есть их иллюзия. Наша же капля не испытает мучительного ожидания и не заметит биллионов лет.

Опять говорят: я умру, вещество мое рассеется по всему земному шару, как же я могу ожить?

До вашего зарождения вещество ваше тоже было рассеяно, однако это не помешало вам родиться. После каждой смерти получается одно и то же — рассеяние. Но как мы видим, оно не препятствует оживлению. Конечно, каждое оживление имеет свою форму, несходную с предыдущими. Мы всегда жили и всегда будем жить, но каждый раз в новой форме и, разумеется, без памяти о прошедшем.

5. Грядущие тысячи и миллионы лет усовершенствуют природу человека и его общественную организацию. Человечество обратится как бы в одно могущественное существо под управлением своего «президента». Это самый лучший из всех людей в физическом и умственном отношении. Но если члены общества высоки по своим качествам, то как же высок высший, научно избранный из них?

Так организуются неизбежно населения и других планет. Могущественному населению высшей планеты каждой солнечной системы будут доступны не только планеты этой системы, но и все околосолнечное пространство. Оно эксплуатируется на пользу населения, как и вся солнечная энергия. Ясно, что одна планета есть кроха в солнечной системе. Она не составляет центра. Население рассеивается по всему околосолнечному пространству. Объединению подлежит не только каждая планета, но и вся их совокупность и все эфирное население, живущее вне планет и в искусственных жилищах. Итак, после объединения каждой планеты неизбежно настанет объединение каждой солнечной системы.

Могущество их так велико, что они сносятся между собою не только особыми телеграммами, но и лично, непосредственно, как знакомые. Тысячи лет требуются для этого путешествия, но и тысячи лет живут иные жители солнечных систем, ибо миллиарды лет грядущего развития любой планеты дадут населению каждой и неопределенно долгую жизнь. Катастрофы солнц, их взрывы, повышения и понижения температур заставляют население всё предвидеть и всё знать о соседних солнцах, чтобы заранее удаляться от угрожающей опасности.

Образуется союз ближайших солнц, союз союзов и т. д. Где предел этим союзам — трудно сказать, так как Вселенная бесконечна.

Мы видим бесчисленное множество «президентов» разной степени совершенства. А так как этих категорий без конца, то нет и пределов совершенству личному — индивидуальному...

6. Мы говорили пока только о вещах и существах из обычной материи. Она содержит 92 или более элементов, а последние составлены из соединения водородных атомов.

Итак, мы говорили про водородных существ, про водородный мир.

Но нет ли еще какого-нибудь другого вещества? Есть у нас такое вещество — малопостижимый светоносный эфир, заполняющий все пространство между солнцами и делающий материю и Вселенную непрерывной.

Есть основания предполагать, что солнца и вообще все тела теряют материю тем сильнее, чем они горячее. Куда девается эта материя? Мы думаем, что она переходит или разлагается на более простую и упругую, которая и распространяется в космосе. Может быть, это есть эфир или другое не водородное вещество.

Но откуда же появились солнца, газообразные туманности и весь водородный мир? Если материя разлагается, то должен быть и обратный процесс — ее синтеза, т. е. образования из ее обломков вновь известной нам водородной материи 92 сортов.

Обратимость мы наблюдаем во всех механических, физических, химических и биологических явлениях. Нужно ли об этом говорить? Кому не известны явления обратимости, кругового процесса, когда разрушенное вновь возникает? Подразумеваю, это явление в широком значении, в приблизительном, а не точно математическом, потому что точно ничего не повторяется. При этих явлениях, однако, соблюдается закон сохранения энергии. Но тут вмешивается скрытая потенциальная внутриатомная энергия вещества, и явление иногда запутывается. Так радиоактивность на первых порах запутала ученых. Приведем простейшие приметы обратимости. Большая скорость тел переходит в малую и обратно. Из жидкости получается пар и обратно. Происходит химическое соединение и обратно. Все 92 элемента разлагаются на водород, а из последнего получается 92 элемента. Органическая материя переходит в неорганическую, а неорганическая — в органическую.

Так, вероятно, и разложение солнц в одном месте сопровождается образованием их в другом.

Раз обратимость так обычна, то почему не допустить ее и в деле разрушения водородной материи? Она обращается в энергию, но надо думать, что энергия — особый вид простейшей материи, которая рано или поздно опять даст известную нам водородную материю.

Что же такое есть самый атом водорода — начало всего известного вещественного мира?

Он создан прошедшим временем, а оно бесконечно велико. Следовательно, и атом бесконечно сложен. У водорода были более простые родители, еще более простые деды и т. д.

Не подобно ли этому происхождение человека? Не были ли его предки все более и более простыми по мере удаления от нашего времени? Родоначальник человека — водород, а более близкие предки — 92 элемента. Но человек отдален от этих предков всего на несколько сотен миллионов или миллиардов лет. Это так мало в сравнении с бесконечностью! Каковы же были предки водорода несколько дециллионов лет назад?

Одним словом, если разделить бесконечное время на ряд бесконечностей, то каждой из этих бесконечностей будет соответствовать своя материя, свои солнца, свои планеты и свои существа...

Осталось ли что-нибудь от прежних эпох: более простая материя, легкие эфирные существа и т. д.? Мы видим световой эфир. Не есть ли это один из осколков первобытной материи? Мы видим порою необыкновенные явления. Не есть ли они результат деятельности уцелевших разумных существ иных эпох?

Возможно ли, чтобы остались следы их? Приведем пример. Наши земные существа стали возникать со времени остывания земной коры. Но одни из них доросли до высших животных, а другие остались теми же инфузориями и бактериями, какими и были. Время-то прошло одно и то же, но какое различие в достижениях! Так, может быть, часть вещества каждой эпохи оставила некоторое количество и свойственной ей материи, и свойственных ей живых существ?..

7. Резюмируем изложенное:

А. По всей Вселенной распространена органическая жизнь.

Б. Наиболее важное развитие жизни принадлежит не Земле.

В. Разум и могущество передовых планет Вселенной заставляют утопать ее в совершенстве. Короче, органическая жизнь ее, за незаметными исключениями, зрела, а потому могущественна и прекрасна.

Г. Эта жизнь для каждого существа кажется непрерывной, так как небытие не ощущается.

Д. Всюду в космосе распространены общественные организации, которые управляются «президентом» разного достоинства. Один выше другого, и таким образом нет предела личному или индивидуальному развитию. Если нам непонятно высок каждый зрелый член космоса, то как же непостижим «президент» первого, второго, десятого, сотого ранга?

Е. Бесконечность истекшего времени заставляет предполагать существование еще ряда своеобразных миров, разделенных бесконечностями низшего порядка. Эти миры, усложняясь, оставили часть своего вещества и часть своих животных в первобытном виде.

8. Отсюда видна бесконечная сложность явлений космоса, которую, конечно, мы не можем постигнуть в должной мере, так как она

еще выше, чем мы думаем. По мере расширения ума увеличиваются знания и раскрывается для него Вселенная все более и более...

«Русский космизм». М.; Педагогика–Пресс, 1993. Стр. 278—281.

В. Ф. Эрн

ИДЕЯ КАТАСТРОФИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА

Я подхожу к этой теме в уверенности, что основная мысль моего понимания по-новому освещает проблему прогресса[1].

Я говорю — моего понимания, потому что в литературе по вопросу о прогрессе я встречал только отдаленные намеки на такое понимание. Но я знаю, что мое понимание хода всемирной истории является совсем не моим, потому что оно совпадает с пониманием всего *христианства.* Дальнейшее изложение является только попыткой *философски осознать* то, что для христиан всех времен было непосредственно и религиозно данным. Таким образом, в своем изложении я попытаюсь дать философскую характеристику *христианской* идеи развития всемирно-исторической жизни.

Вот почему мне придется начать христианством, продолжать христианством и кончать христианством.

I

Обычно думают, что идея прогресса появилась впервые в XVIII веке, что ее открыли, как Колумб Америку, дотоле неизвестную, представители так называемого «Просвещения». Подобные взгляды держатся только незнанием истории первоначального христианства. Не просветители XVIII века, а христианство I века, органически связанное с великими еврейскими пророками, утвердило в человечестве идею прогресса. Чувство прогресса совершенно неизвестно древности. В Риме и Греции, т.е. в странах наиболее культурных и наиболее быстро прогрессировавших, золотой век полагается позади. Aurea prima sata est aetas[2]. История не стремится к нему как к своему идеалу, а уходит от него как от счастливого, но случайного прошлого. Буддизм исповедует теорию вечных круговоротов. Впервые еврейские пророки внесли в мир идею поступательного развития человечества. Взор их устремлен в будущее. Когда наступит время, придет Мессия и утвердит по всей земле, по всему миру царство Всевышнего. Золотой век впереди, и вся история царств, созидаемых и разрушаемых по велению Иеговы, направляется к тому времени, когда «выйдет закон от Сиона... и Господь будет судить посреди народов и раскуют мечи свои на орала и копья свои на серпы и не поднимет народ на народ мечи и не будут уметь уже воевать»[1].

Христианство все насквозь проникнуто чувством органического развития. Оно явилось в мир только тогда, когда наступила «полнота времен», когда созрели исторические условия, когда процесс развития человечества дошел до определенного пункта. История до христианства не случайное наслоение событий и фактов, а по единому замыслу осуществляемое домостроительство Божие. И с пришествием Христа не конец истории, а начало новой эпохи. В жизнь человечества брошены принципиально новые семена, которые должны прорасти, развиться в пышные побеги, впитать в себя все соки земли и созреть в долгом процессе к окончательной жатве. Это основное религиозное чувствование жизни было оформлено и в философских понятиях, конечно, в тех понятиях, которые были выработаны *тогдашней* передовой философией. Учение Иустина Философа, первого христианского апологета, о «Logoj spermatikoj»[2] было ни чем иным, как первой по времени теорией *прогресса.* Таким образом, не может быть и речи о враждебном противоположении христианства и прогресса.

Все теории прогресса XVIII и XIX веков выросли из христианства как из своей исторической основы. Христианство самым коренным и принципиальнейшим образом отличается от этих представлений, но не потому, что оно отрицает их, а потому, что, принимая их целиком, оно требует слишком много другого, чего нет в этих теориях что между тем является наиглавнейшим и существеннейшим.

---

[1] Доклад, читанный в Рел<игиозно>-фил<ософском> обществе памяти Вл. Соловьева в марте 1907 г. Напечатан в «Русской Мысли». X, 1909.

[2] Aurea prima sata est aetas *(лат.)* — первым настал золотой век. — Овидий «Метаморфозы». I. 89.

[1] Исаии, 11, 3 – 4.

[2] *Иустин* (Юсин) *Философ*, Мученик (II в.) – один из первых христианских апологетов. Его мировоззрение в значительной степени зависело от стоицизма, где Logoj понимался как субстанциальное мировое начало — эфирно-огненная душа космоса и совокупность logoj spermatikoj... — семенных логосов, формообразующих потенций, от которых в инертной материи происходят вещи. Новым по сравнению со стоиками и Филоном Александрийским (считавшим, что Логос есть «образ Бога» и посредник между Богом и миром) было отождествление Юстином Логоса с Иисусом Христом, Сыном Божиим.

Христианство отрицает только их отрицания, а то, что они утверждают, оно возводит на новую ступень высшего *абсолютного* утверждения.

Я проанализирую сейчас ряд отрицаний, производимых обычными теориями прогресса, и тогда станет ясным, чем, прежде всего, отличаются христианские представления о прогрессе от обычных. Отрицать то, что логически нельзя отрицать, — это значит только сознательно не допускать в теоретические воззрения те утверждения, которые в той или иной форме все же делаются, но уже не сознательно, а бессознательно, а потому отрицание это облекается в скромные формы *предпосылок*, в наличности которых не хотят признаться те, кто легким путем несознавания их получает мнимое право смотреть на все глубочайшие религиозные проблемы жизни свысока, заложив руки в карман.

Я ограничусь выяснением только *главных* предпосылок всякой теории прогресса.

II

Положим, мы выяснили с полной очевидностью и бесспорностью, во-первых, что прогресс совершается, что история движется действительно вперед; затем, в чем именно движение это состоит; наконец, какими путями совершается. Все ли это, что нужно? Если бы теория прогресса была только философией прошлой истории, если б она была только теоретическим принципом, который должен упорядочить и осмыслить события и факты прошлой жизни человечества и представить их в виде стройной картины развития, тогда бы действительно ничего больше было бы не нужно. Но если закон прошлого развития мы переносим в будущее, если мы говорим, что и будущая история будет тоже развиваться прогрессивно, особенно если мы, как марксисты, делаем из этого прогресса вещей практический принцип деятельности и утверждаем, что развитие экономических отношений необходимо и безусловно приведет к Zusammenbruch'у[1], а из этого Zusammenbruch'а, как феникс из пепла, возникнет социалистический строй, — тогда дело совершенно меняется.

Пусть мы на основании точного изучения прошлого знаем, что дальнейшая история если будет развиваться, то непременно по тому самому железному *закону* прогресса, который господствовал и во всей прошлой жизни. Но откуда же мы знаем, что она непременно будет развиваться, т. е. идти вперед, *нарастать*? Ведь закон, это — только пустая форма, это констатирование того, что *при известных условиях* происходят такие-то явления, а если условий этих нет, то и явлений получиться не может. Условием действия закона прогресса, все равно в каких бы формах мы его себе ни представляли, является нарастание жизни. Откуда же мы знаем, что жизнь в будущем будет нарастать? На основании чего мы утверждаем, что Vorgeschichte непременно *докатится* до Geschichte[1]? Мы можем принять целиком все схемы марксизма о законах развития исторической жизни, но эти утверждения о том, что запаса жизненных сил непременно хватит на то, чтоб докатить историю до социалистического строя, совершенно не выводимы из этих схем.

И в жизни природы, и в истории мы знаем слишком много случаев, когда нарастание сил происходит *только до определенного пункта*, а затем силы идут на убыль. В Греции нарастали жизненные силы до IV века, а потом началось всестороннее разложение; то же самое в более грандиозных формах произошло в Риме. Рим и внутренне и внешне возрастал приблизительно до III века, а затем начались разложение и упадок до полной дряхлости и старческого бессилия. Пришли варвары и заложили жизненные основы для нового нарастания исторических сил — общеевропейского. Но ведь запас варваров кончился, их больше не явится, а с каждым столетием человечество все больше и больше изживает определенное количество жизненных сил, имеющихся у него в наличности. На основании чего же мы думаем, что в перспективе у человечества не всеобщее одряхление, а, наоборот, возврат к юношескому расцвету всех сил?

Эмпирических оснований у нас нет никаких. Даже больше, эмпирия говорит как раз противоположное. И если все же, вопреки очевидности, сторонники прогресса утверждают это, то это делается в вопиющем противоречии с их основными взглядами, на основании чистейшей *веры*. Они верят, что начнется же когда-нибудь настоящая Geschichte, иначе Vorgeschichte не имеет никакого смысла, и верят в это верою «бретонской женщины»[2], т. е. непреложно, но вместе с тем и безотчетно, не умея и не желая осмыслить факты своей веры. Самые точные и разработанные представления о прогрессе теряют всякое значение или приобретают полный смысл целиком в зависимости от

[1] Zusammenbruch *(нем.)* — крах, развал.

[1] Vorgeschichte, Geschichte *(нем.)* — предыстория, история.

[2] Слепая, нерассуждающая вера.

того, есть ли эта вера или нет. Если ее нет, если посредством веры не делается этого основного утверждения, то все величественное здание прогресса разлетается в прах. Будучи слепы на самый факт своей веры и принимая только нужные для них *следствия* этого факта, сторонники обычного представления о прогрессе впадают в некритический догматизм, они не оправдывают и не осмысливают основного своего утверждения и через это совершенно *бессильны* перед теми возражениями, которые выставляют против прогресса скептики и, главное, пессимисты. В отношении последних они занимают такую же жалкую позицию, какую занимают *наивные реалисты* в отношении философского критицизма.

Основное утверждение о прогрессе можно сделать только *верою*, но сделать это — значит верою ощутить *смысл жизни*, т. е. восчувствовать мир невидимый, царство целей и абсолютного Добра, восчувствовать как действительность высшего порядка, как такую реальность в сравнении с которой вся наша теперешняя жизнь только смутное бледное ожидание. Но ощутить мир сверхчувственный и это свое прикосновение к нему сделать основным утверждением своей жизни — это значит центр жизни своей из относительного передвинуть в Абсолютное. Таким образом, без основного утверждения всякие представления о прогрессе — чистое недоразумение, а с этим утверждением, сознательно сделанным, приходится прогресс целиком базировать на фундаменте веры, — вера же приводит к признанию Абсолютного Начала как центра и смысла жизни. Что это значит для правильного представления о прогрессе, я выясню дальше.

III

Перехожу к другим предпосылкам.

По обычным представлениям о прогрессе — в истории человечества прогрессивно развиваются знания, смягчаются нравы, создается все более и более высокая и моральная культура и уменьшаются человеческие страдания. Если б этого не было, то не было бы и прогресса. Это так, но можно ли и эти как будто очевидные факты констатировать средствами чистого позитивизма, не вводя в мировоззрение свое некоторых абсолютных элементов?

Прежде всего, что такое прогресс знаний? Конечно, не простое накопление их, не количественное только увеличение. Астрология существовала тысячи лет, в течение которых астрологические «знания», конечно, увеличивались и росли, почему же никто не станет утверждать, что в астрологии с халдейского периода до средних веков совершался прогресс? Конечно, потому, что простое количественное нарастание не есть качественное повышение. Качественное же повышение знаний бывает только тогда, когда в них нарастает *познание*. Познание же может расти только тогда, когда все больше и больше познается объект. Но познаваться объект может только в познании *объективном*, т.е. таком, которое проникает в действительные свойства предмета. Если же этого нет, тогда у нас нет критерия, при помощи которого мы могли бы с логической убедительностью показать, что знания в XIX веке стоят значительно выше, чем знания в век Перикла.

Если все развитие знаний с V века по XIX есть лишь накопление знаний «астрологических», т. е. лишенных внутренней ценности, тогда называть это накопление знаний прогрессом нет никаких оснований. Чтобы сказать, что *эта* система знаний (положим, критическая философия Канта) выше той системы знаний (положим, философия Платона), нужно допустить заранее, что в философском исследовании познается объективная истина и прогресс знания может измеряться только одним: все большим и большим *усвоением* этой объективной Истины. Почему, в самом деле, если взять закон Конта, переход от религиозной и метафизической к положительной стадии — есть прогресс? Если на стадии положительной истина объективная остается столь же неизвестною, как и на стадии религиозной и метафизической, то, очевидно, последняя стадия в смысле прогресса знания не имеет перед ними *никакого* преимущества.

Если же признать, что в историческом процессе человечеством действительно усвояется истина объективная, тогда остановиться на полудороге нельзя. Ставить границы объективному знанию принципиально нельзя. Ибо это противоречиво логически и недопустимо морально. Если я познал объективно, т. е. адекватно, какую-нибудь часть объекта, то ничего не знать о всем целом объекта я уже не могу. Ибо если целое однородно с той частью, которую я познал, то я знаю не только часть, но и целое; если же оно разнородно и потому по познанной части я не могу судить о непознанном целом, тогда и познание части является мнимым, ибо в объективное определение этой части входит и ее соотношение с другими частями и с целым, и для того чтобы познать эту часть объективно, мне необходимо правильно познать это ее соотношение с целым, т. е. узнать нечто и о целом, частью которого она является.

Таким образом, логических границ объективному знанию ставить нельзя. Препятствия здесь чисто психологического характера. Кроме того, можно ли морально успокоиться на частичном познании? Положим, я познал объективно, что на какой-нибудь удаленной звезде имеются элементы натрия. Это я знаю наверное, безусловно, а на все вопросы, о которых болит моя совесть, без разрешения которых бессмысленной, ненужной и бесцельной мне представляется вся жизнь Вселенной, я не имею никакого ответа. И вот совершается «прогресс» в знании о звездах, удаленных от нас на миллиарды верст, а о себе, о душе нашей и о запросах совести нашей — знания не растут и не становятся достовернее. О том, без чего бессмысленна наша жизнь, — мы не узнаем ничего, о том же, что имеет значение только как подчиненная часть при условии, что главный вопрос разрешен, мы кое-что узнаем. О каком же прогрессе в знаниях может быть тогда речь? Можно ли про человека, у которого рак, сказать, что он выздоравливает, что в его физическом состоянии совершается прогресс, если у него заживает какая-нибудь царапинка, случайно им полученная, а рак, от которого он умрет, остается в прежнем неизлечимом своем состоянии? А между тем говорить о прогрессе знаний в то время, когда в главных вопросах жизни и совести мы остаемся такими же слепыми и незнающими, какими были люди три тысячи лет тому назад, и никакие самые крупнейшие открытия в области частных наук нисколько не увеличивают нашего знания об этом главном, — это значит называть заживление царапинки прогрессом, в то время как рак остается неизлечимым. Очевидно, и морально успокоиться на частичном познании мы не можем.

Для того чтобы мы имели и моральное и логическое право говорить о действительном *прогрессе знания*, для этого необходимо, чтоб это знание было, во-первых, *объективным*, а во-вторых, чтобы оно по *содержанию* своему было таким, которое бы удовлетворяло самым насущным запросам нашего духа, отвечало на главные и мучительнейшие вопросы жизни и делало нас знающими главное и существенное, а не только второстепенное и несущественное. Это значит, в прогрессе знания должно увеличиваться познание всеобъемлющей Истины объективной, и это познание должно все более осмысливать нашу жизнь. Но для этого нужно, чтоб Истина эта была не пустым несуществующим местом, а безусловной Реальностью, обладающей полнотой Бытия, бесконечным источником Жизни и смысла. Но признать это — значит признать Бога Живого и с почвы относительного целиком опять передвинуться в Абсолютное. Опять-таки, что это значит для правильного представления о прогрессе — я покажу дальше.

IV

Теперь скажу несколько слов о прогрессе в области моральной и прогрессе в смысле уменьшения страданий. Здесь обычные представления о прогрессе всего более поверхностны и часто возмутительны по своему беззастенчивому игнорированию вопиюще действительных фактов. Впрочем, эта сторона более других ясна для общего сознания, и я остановлюсь на одном. Во-первых, можно считать несомненным, что если прогрессивно растут только внешняя культура и техника, а человечество в моральном отношении не прогрессирует, а падает все ниже и ниже, и страдания его не уменьшаются, а только принимают новые, более острые формы, — тогда прогресс есть иллюзия. Во-вторых, можно считать несомненным, что жизнь, если ее брать только в эмпирических ее проявлениях, не дает никаких оснований считать, что прогресс в этих отношениях действительно совершается. Я не привожу уже оснований «против», я говорю, что оснований «за» нет никаких. Учесть сумму страданий в наше время и сравнить ее с суммой страданий в какую-нибудь другую эпоху для добросовестно мыслящего человека нет никакой возможности. Здесь мы имеем дело с реальностями, не поддающимися никакому учету.

Люди различной моральной высоты страдают различной мерой страданий. Кто страдал больше: Гаршин и Чехов или целые тысячи упитанных сытых людей? Или, кто страдал больше: все люди вместе взятые или Тот, Кто принял в душу Свою все страдания мира, у Кого от борения и муки выступил кровавый пот на челе? Можно не верить в Христа как в Бога, но всякий должен признать, что в Гефсиманском саду и на Голгофе открылась такая *бездна* страдания, которой не было раньше и которой *больше* уж не было.

Ответить на эти вопросы, основываясь на знании внешнем, абсолютно нельзя.

И если, несмотря на все зло, которое господствует в жизни и которое, видимо, вовсе не уменьшается, несмотря на растущую проституцию, сифилис, вырождение и проявления сатанинских глубин, находятся люди, которые говорят, что прогресс совершается в области морали и в мире растет Добро, то нужно людей, говорящих так, резко разделить на две категории: *на слепых и глухих*, которые не видят зла жизни и не слышат стонов страдающих, и на тех, кто видит

зло, кто слышит стоны, кто чувствует ужасы жизни и кто тем не менее не искушается «видимым господством зла, подвигом веры ощущая невидимую силу Добра». Но эти люди могут видеть зло жизни и не приходить в отчаяние только потому, что, видя это, они видят и нечто другое: сверхэмпирическим путем они знают, что жертвой Христовой мир искуплен, и мистически чувствуют, что история мира — это *органический* процесс, и как бы зло ни торжествовало в промежуточных фазах его, конец, к которому придет он, — будет уже окончательной, полной и вечной, победой Добра. Такие люди имеют право говорить о прогрессе Добра, т. е. о поступательном шествии человечества к этой победе, но кто в это не верит, в устах того слова о прогрессе есть или слащаво-пошлые утешеньица, или самодовольное закрывание глаз.

Таким образом, прогресс морали еще более, чем прогресс знаний, может базироваться только на признании *абсолютных начал.* Я мог бы продолжать анализ дальше. Но и сказанного уже достаточно, чтоб утвердить окончательно такое положение: анализ предпосылок обычных представлений о прогрессе показывает, что всякое положительное утверждение о прогрессе покоится на скрытом признании абсолютных начал.

Эти предпосылки в обычных представлениях о прогрессе являются предпосылками *догматическими.* Они не только не вытекают из основ общего мировоззрения тех, кто их делает, но даже самым резким образом им противоречат. Абсолютному нет места в мировоззрении позитивном. Позитивист не может признать Абсолютного. И положение позитивизма, базирующего наиболее ценные и центральные идеи свои на Абсолютном, есть положение внутренне неустойчивое и фальшивое.

Спрашивается: если того, что в этих предпосылках утверждается, – нет, если допущения эти произвольны и иллюзорны, что тогда получается?

Прогресс знаний есть простое верчение в беличьем колесе. Из знаний не вырастает *познания.* Приближения к Истине быть не может, ибо истины нет; значит, в развитии знаний развивается только *самообман.* Прогрессивный рост знаний есть прогрессивный рост *заблуждения.*

Прогресс морали есть самая жестокая клевета на действительность. Эмпирия вся, во всех частях своих громко свидетельствует, что только самодовольство и сытость, только безжизненный отвлеченный ум могут говорить о каком-то мнимом уменьшении страданий, на земном шаре.

Наконец, *субъект прогресса* — человечество обращается в жалкий рассыпающийся комочек преющих личинок. Личинка сегодня ест, живет, «преет», копошится вместе с другими личинками в общем комочке, а завтра оторвется от него, исчезнет, и *всякие* связи с комочком прекращаются, а комочек в целом будет копошиться и преть немного больше, чем отдельная личинка, не 5 — 6 *десятков*, а 5 — 6 *тысяч* лет. Но пред лицом Вечности и этот срок — *ничтожность.* И тысячи лет пробегут в свое время, и все человечество так же бессильно должно будет исчезнуть с лица земли, как бессильно исчезает отдельная человеческая особь. А если субъект прогресса так неустойчив, так тленен, так бессилен и только феноменален, то о каком же прогрессе может быть речь? Прогресс если бы и был реальным, то при отсутствии устойчивости в субъекте становится совершенно безрезультатным. Можно ли даже самою драгоценною влагой наполнить сосуды, в которых нет дна?

Таким образом, или сознательное принятие всех предпосылок и допущений — тогда признание прав Абсолютного, или же мы подходим вплотную к стене. Нет Абсолютного, так *нет и прогресса.* Без объективной основы вера в прогресс есть самая плоская и мерзкая вера, ибо игнорирует *трагедию мира*, и в то же время самая некритичная, самая наивная и самая фантастическая вера, ибо не принимает во внимание *действительности.*

Нужно или отказаться от этих идей, или посмотреть Абсолютному прямо в глаза. Христианское представление о прогрессе тем больше всего отличается от обычного, что христианство дышит и живет Абсолютным. Оно все Им проникнуто. Бог есть начало, середина и конец христианства. Все в Нем, все для Него и все через Него. И потому то, что в обычных представлениях о прогрессе является только догматическими предпосылками, в которых стыдятся и бояться сознаться, — то в христианстве ставится во главу угла, осмысливается целостным миросозерцанием и ставится в теснейшую связь со всеми сторонами жизни.

Это радикально меняет дело.

V

В идее прогресса нужно различать *три* стороны: *что* прогрессирует, *кто* прогрессирует и *как* прогрессирует.

Для всех этих трех сторон решительное признание Абсолютного имеет громадное значение.

Что прогресса заполняется совершенно новым смыслом, потому что в позитивном понимании прогресса нарастание каких бы то ни было ценностей — есть процесс отрицательной, дурной, по выражению Гегеля, бесконечности. Увеличивается без конца то, что имеется в наличности. Но это увеличение никогда не может привести к состоянию *завершенному.* Всегда движение вперед обусловливается *недостатком, отсутствием* в достаточном количестве того, что является содержанием прогресса. Революция политическая или социальная — вследствие гнета, вследствие *невозможности* жить при старом строе. Революция в искусстве — вследствие того, что старые формы искусства исчерпались, *потеряли* свою силу и жизненность и уже не *питают.* Революция в области мысли — вследствие того, что старые формы представлений омертвели, обратились в схемы, жизнь не покрывающие, *стали давить.* Таким образом, движение вперед происходит вследствие *отталкивания от старого*, а не под воздействием ясно насознанного *идеала будущего.* Ибо *идеала* будущего быть не может, если будущее по существу идеальным быть не может.

При христианском же понимании прогресса нарастание ценностей есть процесс упоения *положительной* бесконечности. Абсолютная полнота бытия, Божество, сходит на землю, принимает зрак рабий, вочеловечивается, и этим человечество возводится на новую, высшую и абсолютную ступень бытия. Феноменальное ноуменализируется, тленное пронизывается Вечностью, человеческое — обожествляется. Законы мира сего, весь природный строй побеждаются, и в освобождении от них, в новой земле Царствия Божия человек обретает истинную свободу свою. Всему, что здесь совершается, ставится абсолютная и достижимая цель. В области нарастания знаний — познание истины лицом к лицу, существенное ее усвоение; в области искусства — проникновение в реально существующие миры иные и воплощение их в нашей земной действительности: реальное *преображение* безобразного настоящего в *абсолютную Красоту грядущего.* Наконец, в области морали — не неопределенное самосовершенствование, а становление святыми, *существенное усвоение святости Бога.*

В сравнении с этими бесконечными горизонтами христианского понимания прогресса горизонты позитивного понимания становятся узкими, серыми, тесными и мещанскими. Кто раз отведал опьянение христианской надеждой на будущее, для того пошлостью веет от планов всех безумных строителей Вавилонской башни! Кто раз восчувствовал грядущую свою свободу на новой земле, тот ни на какие самые утонченные клетки этой земли уж не согласится. Душно сидеть в комнатах, когда «выставляются первые оконные рамы»[1]. Хочется на простор, на свободу весеннего дня! Так и христианам душно под темными сводами настоящего, вся душа их в грядущем; и это грядущее в тайниках сердца для них уже настоящее. Только соприкасаясь в глубинах своего духа с тем, что космически *будет*, а онтологически вечно есть, — можно заполнить истинным содержанием *христианскую* идею прогресса.

VI

Вторая сторона прогресса — это *кто* прогрессирует. Позитивное понимание прогресса остановилось на том, что «с верхних 10 тысяч» распространило область действия прогресса на всю массу человечества. Социализм поставил дилемму: или прогресс чепуха, или же в него должны войти народные массы. Приобщение к прогрессу народных масс стало практической целью социализма. Но у всякого предмета помимо ширины есть глубина. Социализм расширил область действия прогресса, но *углублять* ее и не думал. А между тем без углубления что получается?

Субъектом прогресса не может быть отдельная личность, ибо она преходяща. Смерть, уничтожая личность, вытаскивает из-под прогресса одну точку опоры за другой. Личность сегодня есть, а завтра ее уже нет, а если б и прогресс был только сегодня, а завтра его бы не стало, то он обратился бы в пустое ничто, в самую жалкую вещь. Итак, субъекта прогресса нужно искать в чем-то: гораздо более устойчивом, чем отдельная личность. Этим «устоем» может явиться только то целое, частью которого является отдельная личность.

«Что же такое это целое при позитивном понимании? В каком виде оно должно мне представиться, если я захочу определить его объективно? Одно несомненно: если я, умирая, теряюсь бесследно, то в таком же точно положении находятся и все люди. Все, умирая, теряют связь с этим целым и отрываются от него. В чем же тогда состоит это целое? Допустить, что не все находятся в таком положении, как я, я не могу. Другие могут находиться в ином положении, чем я, лишь

[1] Неточная цитата из стихотворения А. Майкова «Весна! Выставляется первая рама» (1854).

при одном условии: если они будут иной *природы*, чем я, если они будут бессмертными, в то время как я буду смертен. Но это — нелепость.

В таком случае из чего будет слагаться целое? Если целое представлять в виде простой арифметической *суммы* всех отдельных человеческих жизней, то получается двойное затруднение: во-первых, из суммы разрозненных частиц самопроизвольно целого получиться не может. Нужен связующий центр, нужна посторонняя частям этим *сила*, которая бы множество их слила в единство; во-вторых, каждая человеческая жизнь, обрываясь со смертью, переходит в ничто. Если это целое состоит только из жизней, обрываемых смертью, тогда значит эта сумма — есть сумма нулей, а сумма нулей, из какого множества она бы ни состояла, — равна *только нулю*. Таким образом, если со смертью для меня порываются все связи с целым, то целого, которое могло бы составиться только из таких человеческих жизней, как моя, вовсе и нет. При таком допущении целое, из-за которого я должен жить и которым должна быть оправдана моя смерть, есть *пустое ничто*, т. е. ни жизнь моя, ни смерть моя *такой* идеей целого осмыслена быть не может.

Целое становится целым при допущении, что оно не механическая сумма отдельных частей, отдельных жизней, а живой *организм*, обладающий своим особым центром жизни, объединяющим в себе отдельные проблески жизни во всех формах существования. К этой мысли необходимо приводит логика. Характерно, к ней пришел сам отец позитивизма О. Конт в своем учении о человечестве как о *едином существе*[1]. Но можно ли ограничиться одним этим признанием? Если я, умирая, навсегда отрываюсь от жизни этого целого и если все люди подобно мне, умирая, отрываются от жизни этого целого, тогда целое это, единое великое существо, является *трансцендентным* в отношении людей. Но трансцендентное людям — не может быть тем целым, *органической* частью в которое входят люди. Такое целое может существовать вне и без людей, но оно будет целым только в отношении себя, а для людей целым оно явиться не может. Ибо люди входят в него не как части, органически необходимые, а как случайные элементы, которые могут быть, а могут и не быть. Чтоб составлять необходимую часть

[1] Учение Конта о «новой церкви» позитивизма с особым культом Человечества было изложено им в «Системе позитивной политики» («Systeme de politique positive…» V. 1 – 4. 1852 – 1854).

в жизни этого Единого Целого, я должен быть связан с ним не случайными связями, а органически необходимыми. Но так связан я могу быть лишь в одном случае, *если, умирая*, я связи с этим целым не теряю, если *смерти* как уничтожения моей уличной жизни *не существует*.

Но и на этом остановиться нельзя. Если я, умирая, т.е. выходя из пределов нашего мира, связи с целым не теряю, — очевидно, это целое должно быть тоже за *пределами* нашего мира, т. е. оно должно быть сверхэмпиричным, ноуменальным Существом. Но оно, как мы видели, не может быть и трансцендентным в отношении людей, находящихся в земных условиях, оно должно быть *имманентным миру*. Итак, у этого Единого Существа, подобно отдельной человеческой личности, должно быть два Лика: ноуменальный и эмпирический. Две формы существования — трансцендентное и имманентное. Нужно ли говорить, что этим самым мы подошли к христианскому учению о *Церкви*? Церковь мистическая — это ноуменальное, запредельное существо — это невеста Христова, Церковь воинствующая — это то же самое Существо, но имманентное миру, реализующееся в нем, борющееся со стихиями дробности и хаоса и постепенно их одолевающее.

Таким образом, в субъекте прогресса христианское понимание решительно подчеркивает *абсолютные* элементы: истинным носителем прогресса может быть только бессмертная личность человека. Своим бессмертием и своей ноуменальной природой входящая составным элементом в Существо высшего порядка — в Целое мира — в Церковь.

VII

Теперь перейдем к третьей стороне – к христианскому *как* прогресса.

В первых двух сторонах христианское понимание отличалось от позитивного не очень решительно. В отношении содержания и субъекта прогресса в этих двух пониманиях есть много точек соприкосновения, есть своего рода параллелизм. Прогресс знаний, прогресс внешней и внутренней культуры, демократизация всех культурных ценностей — это христианским пониманием может быть принято отчасти в том виде, в каком оно существует в понимании позитивном. Больше того, тут христианское понимание многое *заимствует* у понимания позитивного. Берет у него как нечто бесспорное; конечно, остается коренная и принципиальная разница в истолковании.

В отношении же третьей стороны между пониманием позитивным и пониманием христианским лежит глубочайшая непереходимая

пропасть. Между христианским *как* и позитивным *как* прогресса нет ни малейшего параллелизма. Тут главное и частности, общее и детали – диаметральные *противоположности.*

В христианском *как* прогресса необходимо различить два ряда утверждений, отвечающих на два вопроса: а) как, каким образом возможен прогресс, или что является его объективной основой, его субстратом? б) как, т.е. *какими путями*, прогресс совершается, или, другими словами, каковы *формы* его совершения?

Развивать первый ряд утверждений в данную минуту нет надобности. Их нужно только отметить. Это центральные идеи и христианской религии, и христианского мировоззрения. Это основное для всего христианства признание *Богочеловечества* Христа.

Ни о каком существенном усвоении истины не могло бы быть речи, если б Истина эта, в Себе существующая, не шла *навстречу* ищущему соединения с Ней человеку, если б Она не *давала* Себя усвоить, не *открывалась* бы людям тогда, когда люди порываются к ней. Если б этого не было, *жажда* познания Истины, до какой бы степени она ни возрастала, всегда бы оставалась жаждой, никогда бы не находила своего удовлетворения. Таким образом, усвоения Истины не могло и не может быть без *откровения*.

Ни о каком существенном *усвоении святости* не может быть речи, если человек замкнут в темницу своих сознательных и бессознательных, но *только субъективных* сил. Определенная данность определенных и потому всегда ограниченных сил замыкала бы в таком случае человека в *магический, т. е. непереходимый, круг* его природных способностей, и никогда бы из человека среднего не могло бы получиться святого. Никогда бы до святости возрастать нельзя было, если бы в этом процессе роста не было бы усвоения *объективного* Добра. Но святость только количественно отличается от всякого морального состояния. Не могло быть *никакого морального* роста, если б внутренний человек не дышал атмосферой *Трансцендентного*.

Наконец, что самое главное, уничтожение страданий, объективная победа над Злом мира, освобождение из-под власти косных, жестоких и злых законов природного строя, вся надежда на грядущий золотой век универсальной, все примирившей гармонии — это все зиждется на Христовых страданиях. Все надежды, все чаяния, вся наша радость, вся вера в грядущее — все вытекает отсюда. Не будь искупления, не будь Голгофы, все превратилось бы в «чертов водевиль». Все полетело бы «вверх тормашками»; идея прогресса превратилась бы в такую пошлость и гадость, от которой бы должен краснеть всякий маломальски чуткий человек. Возврат к радости, к святости, к красоте стал возможен только после слова: «Свершилось!..». Поворот от греха, от кошмарных ужасов темного и злого хаоса, истинное освобождение из-под власти всеобщего рабства, истинный и единственный klqarsij[1] мировой трагедии — в Гефсиманском саду и Голгофе. Второе творение мира, создание «новой земли» произошло там. А без новой земли нам некуда было бы идти; без этой цели, лежащей впереди человечества, не могло быть никакого движения вперед. Мировая трагедия без своего klqarsij, а превратилась бы в безысходный кошмар. Вся жизнь, вся история, весь мир полетел бы в зияющую *дыру*, и все провалилось бы, *сгнило* в бездне небытия.

Позитивное понимание, обходящее эту сторону, замалчивает один из самых коренных вопросов в проблеме прогресса. Вместо устойчивого фундамента оно базируется *на пустоте.* Ибо разве не пустота та *наивно-оптимистическая* вера в человека, на которой хочет утвердить возможность прогресса позитивизм? Верить в эмпирического человека — эту неминуемую добычу червей, этого вырождающегося сладострастника в худшем случае, а в лучшем бессильного *мечтателя* — это пошлая сентиментальность, тупое недомыслие.

Этот пункт уже намечает ясную разделительную черту между позитивным пониманием прогресса и христианским. Следующий пункт еще важнее, еще характернее.

VIII

Как, какими путями свершается прогресс? — вот вопрос поистине кардинальный и основной. Своеобразие христианского понимания прогресса выражается в ответе на этот вопрос. Hier ist der Hund begraben![2]

Необходимое принятие абсолютных предпосылок, о которых мы говорили выше, будучи осознано до конца, радикально изменяет обычные позитивные представления о прогрессе на качественно новые и другие.

Признать Абсолютное центром — это значит Вечное сделать целью деятельности, протекающей во *времени*, безусловное стараться воп-

[1] Klqarsij (*др-греч.*) — катарсис, очищение; термин древнегреческой философии и эстетики, обозначающий сущность человеческого переживания.
[2] Hier ist der Hund begraben! (*нем.*) — Здесь собака зарыта!

лотить в *относительном*, бесконечное осуществить в *конечном*. Говорить это — значит: или говорить явную несообразность, или утверждать вещи, от которых должны перевернуться все представления об истории. Понятие Вечного, безусловного и бесконечного, с одной стороны, и понятие Временного, относительного и конечного — с другой — принципиально *антиномичны*. Сколько бы мы ни продолжали время, сколько бы ни нанизывали столетия на столетия, от этого *Вечности* в плоскости временного никогда не получится. Сколько бы конечных и относительных вещей мы ни складывали вместе, сколько бы ни увеличивали их повторениями и видоизменениями без конца, – от этого безусловного и бесконечного в плоскости относительного и конечного никогда не получится. Конечное может расти без конца, но никогда от бесконечного увеличения конечной величины не получится актуальной, положительной бесконечности[1]. Другими словами, количественное увеличение, взятое само по себе, никогда не даст качественного изменения. Непрерывное развитие конечных начал никогда не приведет к воплощению бесконечного. Значит, воплощение абсолютных начал в относительном, Вечного в временном невозможно в таком процессе развития временного и конечного, основной чертой которого является *непрерывность*. Значит, нужно признать или воплощение Абсолютного в мире конечном — есть невозможность и пустая мечта, или же нужно признать, что процесс развития конечного совершается с *перерывами*, что процесс есть движение не непрерывное, а *прерывное*.

Но что значит понятие прерывного в данном случае? Неужели оно так значительно, важно и решительно? Неужели от него меняется все?

Прерывное развитие — это значит такое развитие, в котором сочетается два ряда процессов: — процессов непрерывных и процессов прерывных. Первые, будучи по существу эмпирическими, подчиняются условиям времени и пространства, обусловлены законом причинности, принадлежат «нашему» *феноменальному* миру. Они растут, развиваются, зреют, и *закон* их роста понятен эмпирическому уму, рационален, позитивен, естественен. Процессы же прерывные как раз обратны; они — продукт иного, ноуменального мира. Врезываясь в процессы естественные, они их прерывают, переводят на качественно

[1] О положительной бесконечности и о понятии прерывности см. важные и глубокие статьи П. А. Флоренского: «О символах бесконечности» — Новый путь, 1904, IX; «Об одной предпосылке мировоззрения» — Весы, 1904, IX и отчасти «О типах возрастания». — Богосл<овский>Вестник, 1906.

новую ступень с тем, чтоб с этой ступени до известного пункта процесс развивался опять непрерывно. Эти перерывы иррациональны, сверхпозитивны, мистичны. Каждый перерыв — это та реальная, в пределах нашего мира лежащая точка, где *два* мира: мир «этот» и «тот», мир сущего и существующего, мир абсолютной свободы и мир причинной обусловленности соприкасаются в реальном взаимодействии. И это соприкосновение, как огнь палящий, сжигает всю шелуху естественного развития, а подлинно ценное этого процесса, обогащаясь соприкосновением с «мирами иными», питаясь ими, продолжает дальнейший свой рост. Иррационально творение мира, иррационально появление органического в неорганическом, появление сознания в органическом, появление самосознания в сознающем, наконец, рождение истинного и единственного Сверхчеловека по природе своей, Иисуса Христа, — в человечестве; иррациональны рождение внутреннего человека в каждом из нас, рождение, делающее нас, членов естественного человечества, членам и мистического Богочеловечества — Церкви. Все это — *перерывы* в развитии мирового существования.

Нужно ли говорить, насколько допущение прерывности в историческом развитии человечества изменяет все взгляды и представления? Если допущение перерывов критически обосновано, если каждый перерыв обозначает взаимодействие двух миров, т. е., другими словами, перерыв *естественных* процессов *сверхъестественными* моментами, — тогда *чудо*, таинственное вмешательство высших сил становится составным и *необходимым элементом жизни*. Баур, Штраус, Вейцеккер, Ренан[1] — вся библейская критика, догматически устраня-

[1] *Баур Фердинанд Кристиан* (1792—1860) — немецкий протестантский теолог и историк христианства, гегельянец, основатель и глава тюбингенской школы теологии, отвергавшей церковное учение о сверхъестественном возникновении христианства и его боговдохновенных произведений. *Штраус Давид Фридрих* (1808—1874) — немецкий теолог и философ; в своей книге «Жизнь Иисуса, критически переработанная», не отрицая историчности Иисуса Христа, на основе текстологического анализа новозаветной литературы пришел к выводу об исторической недостоверности евангельских преданий о жизни и деятельности Христа, объявил чудеса, о которых рассказывают евангелия, мифами. *Вейцеккер Карл Генрих фон* (1822—1899) — немецкий теолог критико-исторического направления, профессор церковной и догматической истории в Тюбингене, автор работ о раннем христианстве («Исследования по евангельской истории», «Апостольский период христианской церкви» и др.). *Ренан Жозеф Эрнест* (1823—1892) — французский писатель, историк и филолог-востоковед, представитель исторической школы библейской критики. В трудах «История происхождения христианства», «История израильского народа», «Жизнь Иисуса» обосновал историчность Христа — проповедника и реформатора из социальных низов.

ют прерывность, не хотят принять чуда в его высшей осмысленности и необходимости — вот почему так бесконечно плоски, наивны и недостаточны те quasi-критические изложения библейских или евангельских событий, которые делаются в так называемых научных исследованиях. Все было бы так, как пишут они, если бы история была процессом замкнуто-непрерывным, и ничего не остается из их утверждений, вся критичность их изобличается в догматичности, если жизнь, как мы показали, может быть мыслима только как процесс *прерывный.*

И если в оценке прошлого так решительно ошибается позитивное понимание, то не должно ли оно ошибаться еще более в своих представлениях о будущем? Отвечая на это, я перехожу к последнему пункту доклада.

IX

Понятие прерывности, приложенное к идее прогресса, показывает, что формы развития человечества вовсе не так просты, идилличны и прямолинейны, как это думает позитивное понимание. Нет, истинными и существенными толчками вперед были те величайшие грозы и *революции духа*, те *взрывы энтузиазма и веры*, когда эмпирическое и посюстороннее, бушуя, вздымалось столь высоко, что достигало высот ноуменального, потустороннего мира и, заражаясь его энергией, переворачивало в нашем мире все вверх дном.

Позитивное понимание, связанное своими основными принципами, будущее человечества, дальнейшее поступательное шествие его — может представлять только в тех формах, в каких оно совершалось до сих пор. Линия развития человечества, всегда непрерывная, будет и дальше себя продолжать, никогда не может преобразиться в иные формы существования, вдруг оборвавшись, перевести человечество в *иные измерения.* Из этого нашего нудного, злого, страдающего мира, находящегося в рабстве у Времени и Смерти, дробного, хаотичного, всегда косного и несвободного, — никакие дальнейшие фазы прогресса никуда вывести нас не могут. Будет осуществлен социализм, настанет царство экономической справедливости, может быть, всечеловеческой солидарности, но мир всегда останется Гробом, ибо всегда в нем будут гнить умирающие, всегда останется *Тюрьмой*, ибо в ней будут сидеть в «свободном» ожидании обреченные Смерти; чем состояние это лучше состояния «троглодитов» — я не знаю; знаю только, что иных перспектив нет для позитивного понимания[1].

[1] Об этом подробнее в статье «Социализм и проблема свободы».

Иные перспективы открываются в христианстве.

В христианском понимании прогресса прошлое и настоящее представляется процессом, в котором с высшей, иррациональной телеологичностью взаимодействуют две формы развития: прерывная и непрерывная. Сообразно с этим и будущее принимает совершенно исключительные, «безумные» для всякого «эллина» формы.

Процесс, в котором непрерывное переплетается с прерывным, даже в этом своем иррациональном виде не может быть мыслим *непрерывным*, т. е., бесконечным. Ибо если б он был непрерывным, тогда главенствующей, определяющей и в конце концов существенной чертой его была бы *прерывность*, а не *прерывность.* Но этого допустить мы не можем, ибо из всего сказанного выше следует, что или прогресса нет, или же он есть усвоение Абсолютного. Это Абсолютное должно являться по самому существу дела главным, и раз усвоение Абсолютного может быть процессом только непрерывным, то, значит, прерывность этого процесса первенствует над его непрерывностью. Но что в данном случае, т. е. в отношении Будущего, означает прерывность?

Она означает то, что дальнейшее возрастание человечества не может быть мыслимо бесконечным, т. е. продолжающимся *без конца.* Другими словами, у истории человеческой, у этого нашего мира должен быть *свой конец.* «Будет некогда день, и погибнет Великая Троя»[1]. Будет некогда день, и погибнет в громах и молниях великого Страшного Суда старый мир, Ангелы вострубят, небеса совьются, как свиток, Время исчезнет, Смерть победится, и из пламени преображения возникнет новая земля под новыми небесами. Все его существенное содержание будет переведено в иные измерения. Вся жизнь его, преобразившись, будет возведена на качественно новую и *абсолютную* ступень. Каждая конечная величина будет возведена в бесконечную степень. Здесь блаженство и радость всей твари. Здесь исполнение всех пророчеств и чаяний. Здесь ликующий Брачный пир. Таково великое упование христианства.

Но этот *прыжок* мира и человечества в Абсолютное, этот переход в запредельное и ноуменальное не может, конечно, быть неожиданным. Он будет внезапен для внешнего глаза, может быть, для *сознания* всех людей. Но *изнутри* он должен созреть. Как плод падает на Землю, до конца вызрев, налившись всеми соками земли, так старый мир, вызрев и до конца пройдя весь страдальческий путь свой, с тор-

[1] Виргилий «Энеида» IV, 164 (пер. Н. И. Гнедича).

жественной Осанной сорвется с своей эмпирической оси. Но до этой Осанны еще страдальческий путь. Остаток истории, то будущее, которое отделяет нас от Вечности, должен быть заполнен небывалыми страданиями. Муки должны сгуститься до тех темных грозовых, закрывших землю от всякого Света туч, которые уже были на земле в день Распятия. Когда настанет время мировых родов, на земле будет такая печаль, такая скорбь, страх и уныние, каких не было от создания мира. Темные силы, почуяв конец своего господства, мобилизуют все, что имеют. Сатана пошлет первенца своего на землю для последней, величайшей борьбы. Все в мире, выйдя из своего безразличия, разделится на два враждующих стана. Все в ужасающем напряжении закружится, сорвется с эмпирической плоскости и сцепится в последней решающей схватке. Только через нее, через окончательную битву — полет в Бесконечное, переход в запредельное.

Вот почему для христиан будущее — не мирный культурный процесс постепенного нарастания всяких ценностей, а *катастрофическая картина взрывов*, наконец, последний взрыв, последнее напряжение — и тогда конец этому миру, начало Нового, Вечного, Абсолютного Царствия Божия.

Я не буду говорить о следствиях, которые вытекают из такого понимания прогресса. Об этом нужно было бы говорить на многих страницах. Скажу только, что при таком понимании прогресса все жизненные проблемы, все формы практической деятельности сразу подвергаются коренной и принципиальнейшей переоценке. Здесь, в этом пункте, какой-то такой изгиб мировоззрения, пройдя который, почти все, что казалось раньше стоящим на ногах, кажется вдруг стоящим на голове. Идолы падают, кумиры свергаются, и в их разрушении, в всеобщем смятении вдруг ощущаешь духом замыслы Бога, неисповедимые пути Провидения.

Эрн В. Ф. Идея катастрофического прогресса. Русская мысль. X, 1909.

ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ МАНИФЕСТ 2000

В настоящее время инициативной группой выдающихся людей мира, разделяющих идеалы гуманизма, считающих, что человечество лишено будущего, если оно не утвердит новые принципы взаимоотношений, основанные на идее гуманизма, а также полагающих, что подлинный гуманизм может быть развит только на научной основе, исключающей мистику и религию, разработан и выпущен манифест, названный «Гуманистический манифест 2000». Далее мы предлагаем читателю перевод обращения Международной академии гуманизма к людям мира и перевод текста самого манифеста.

Выдающиеся умы планеты призывают к новой глобальной перспективе. Они представили свой план мира и прогресса в Гуманистическом манифесте 2000. Исходный документ был одобрен 10 нобелевскими лауреатами и выдающимися интеллектуалами из 29 стран.

Многие выдающиеся интеллектуалы мира провозгласили, что если человечество хочет выжить в следующем тысячелетии, оно должно проложить путь от разрушительных традиций и разделения к новому общепланетарному мировоззрению. Они выразили свою позицию в гуманистическом манифесте 2000, выпущенном Международной Академией Гуманизма. Он утверждает, что новое мировоззрение является «тем, что должно защитить права человека и возвысить человеческую свободу и достоинство, а также подчеркнуть наши обязанности перед человечеством как целым». <...>

(перевод А. В. Разина)

ПРИЗЫВ К НОВОМУ ПЛАНЕТАРНОМУ ГУМАНИЗМУ

СОДЕРЖАНИЕ

I. Преамбула

Гуманизм — это этическое, научное и философское мировоззрение, преобразившее наш мир. Его истоки восходят к философии и поэзии Древних Греции и Рима, Китая времен Конфуция, к движению чарвака в классической Индии. Художники и писатели, ученые и мыслители, разделявшие гуманистические взгляды, определяли лицо современности в течение более чем половины последнего тысячелетия. Действительно, понятия гуманизм и современность выглядят зачастую как синонимы; дело в том, что гуманистические идеи и ценности выражают вечно обновляющуюся веру человека в свою способность самостоятельно разрешать стоящие перед ним проблемы и осваивать прежде неведомые ему сферы реальности.

Современный гуманизм достиг своей зрелости в эпоху Возрождения. Он послужил развитию современной науки. В эпоху Просвещения он породил новые идеалы социальной справедливости, в наше время вдохновил демократические перемены. Гуманизм способствовал формированию новой этики, выдвигающей на первый план ценности свободы и счастья, подчеркивающей значимость естественных человеческих прав.

Мы, подписавшие настоящий Манифест, верим, что гуманизму есть что предложить человечеству перед лицом проблем двадцать первого века и, более того, грядущего третьего тысячелетия. Многие из прежних идей и традиций, унаследованных человечеством, уже не отвечают новым реалиям и тому, что готовит нам будущее. Коль скоро нам предстоит справиться с задачами складывающегося ныне мирового сообщества, нам необходимо и новое, не рутинное мышление, и такое мышление составляет отличительный признак гуманизма. Вот почему мы решили обнародовать Гуманистический манифест 2000: призыв к новому планетарному гуманизму.

Мы предлагаем, но не навязываем, нижеследующие рекомендации, будучи уверенными в том, что это будет вкладом в диалог между людьми различных культур, политических, экономических и религиозных воззрений. Хотя все мы, выступившие с настоящим документом, разделяем общие принципы и ценности, мы готовы корректировать наши взгляды в свете новых открытий, меняющихся обстоятельств и могущих возникнуть непредсказуемых проблем. Невозможно создать

постоянно действующий Манифест, но полезно и разумно создать рабочий документ, открытый для совершенствования.

Пролог к настоящему Манифесту

В двадцатом веке было обнародовано четыре основных гуманистических документа: Гуманистический манифест I, Гуманистический манифест II, Декларация светского гуманизма и Декларация взаимной зависимости.

Гуманистический манифест I появился в 1933 году в пик всемирной экономической депрессии. Подписанный 34 американскими гуманистами (в том числе философом Джоном Дьюи), он отражал представления того времени, выдвигая, во-первых, в качестве альтернативы современным религиям нетеистический религиозный гуманизм, и, во-вторых, принципы государственного экономического и социального планирования.

Гуманистический манифест II был выпущен в 1973 году как отклик на новые реалии, возникшие на мировой арене за прошедший период: распространение фашизма и его поражение во Второй мировой войне, рост силы и влияния марксизма-ленинизма и маоизма, холодная война, послевоенное экономическое восстановление Европы и Америки, создание Организации Объединенных Наций, сексуальная революция, подъем женского движения, борьба социальных меньшинств за равноправие, возникновение студенческого самоуправления в университетских городках.

Манифест вызвал широкие дискуссии. Под ним стояли имена многих ведущих мыслителей и общественных деятелей всего мира, среди которых — Андрей Сахаров (известный советский диссидент), Джулиан Хаксли (бывший президент ЮНЕСКО), Сидни Хук, Бетти Фриден, Ганнер Мирдал, Жак Моно, Френсис Крик, Маргарет Найт, Джеймс Фармер, Аллан Гутмахер и Ричи Колдер. Манифест защищал человеческие права во всемирном масштабе, отстаивая право на передвижение за пределами государственных границ, в то время как люди, оказавшиеся за так называемым железным занавесом, были этой возможности лишены. Многие марксисты Восточной Европы, разделявшие гуманистические взгляды, боролись против застывших тоталитарных режимов и приветствовали защиту демократии и прав человека.

Гуманистический манифест II уже не делал ставку на плановую экономику, вопрос о планировании мог решаться различно в разных экономических системах. Поэтому манифест был подписан как либералами и сторонниками экономической свободы, рыночных отношений, так и социал-демократами и демократически настроенными социалистами, полагавшими, что государственная власть должна играть определяющую роль в управлении народным хозяйством. Его авторы стремились демократизировать экономические системы и оценивать их, исходя из того, способствуют они или нет росту экономического благосостояния отдельных людей и различных слоев населения.

Гуманистический манифест II был создан в тот момент, когда казалось, что наступает новая нравственная революция: в нем защищалось право на контроль рождаемости, аборты, разводы, сексуальную свободу для взрослых людей по их взаимному согласию, право на эвтаназию. Его авторы стремились защитить права меньшинств, женщин, престарелых, детей, подвергающихся жестокому обращению, и неимущих. Они выступали за терпимость по отношению к различным образам жизни и за мирное разрешение имеющихся противоречий, осуждали расовые, религиозные и классовые антагонизмы; призывали покончить с террором и взаимной ненавистью. Манифест появился вслед за обращением Vatican II, в котором была предпринята попытка либерализовать католицизм. Гуманистический манифест II оставлял место, как натуралистическому гуманизму, так и гуманизму либерально-религиозному. В нем утверждалась оптимистическая точка зрения на будущее человечества; указывалось на положительную роль науки и техники в повышении человеческого благосостояния; предсказывалось, что двадцать первый век станет веком гуманизма.

В 1980 году была выпущена Декларация светского гуманизма. Необходимость в ней определилась жестокой критикой, которой подвергся гуманизм и в особенности Гуманистический манифест II, в частности, со стороны фундаменталистски настроенных религиозных и правых политических сил в Соединенных Штатах. Многие из критиков манифеста утверждали, что светский гуманизм является своего рода религией. Преподавание светского гуманизма в школах, по их мнению, нарушает принцип отделения церкви от государства и ведет к созданию новой религии. Ответ Декларации состоял в том, что светский гуманизм представляет собой комплекс моральных ценностей, нетеистическую философскую и научную точку зрения, которые не могут быть приравнены к религиозной вере. Преподавание светского гуманистического мировоззрения ни в коей мере не является нарушением принципа отделения церкви от государства. Декларация отстаи-

вала ту демократическую идею, что светское государство должно оставаться нейтральным, т. е. не выступать ни в поддержку религии, ни против нее.

В 1988 году Международная гуманистическая академия предложила четвертый документ — Декларацию взаимной зависимости, призывающую к выработке новой всемирной этики и построению мирового сообщества, что становилось все более насущным ввиду быстрого роста международных общественных институтов.

Почему именно планетарный гуманизм?

Несмотря на то, что большинство положений предыдущих манифестов и деклараций остаются актуальными и по сей день, стало очевидно, что со вступлением мира в новое тысячелетие становится необходимым новый манифест. Со времени появления прежних манифестов во многих вопросах был достигнут значительный прогресс, однако возникли и новые обстоятельства, побуждающие нас к такому шагу: в Советском Союзе и Восточной Европе прекратил существование тоталитарный коммунизм, в основном рассыпались и возникшие в ходе двухполюсной холодной войны блоки. Новые регионы земного шара предприняли попытки демократизации, хотя многим странам все еще недостает эффективных демократических институтов. Вместе с тем, еще больше возросла глобализация мировой экономики. Международные промышленные объединения сливаются друг с другом, становятся транснациональными и в некоторых отношениях более мощными, чем многие государства земного шара. Россия, Китай и другие страны стремятся выйти на мировой рынок. Ни одна страна не в состоянии определять свою экономическую линию независимо от положения дел в мировой торговле. Эти фундаментальные изменения произошли главным образом вследствие ускоренного развития науки и техники, особенно из-за информационной революции, приведшей к возникновению всемирной экономической и культурной информационной сети. Можно утверждать, что перемены, наступившие в мире со времени появления Гуманистического манифеста II (1973 г.) столь же, если не более значительны, чем те, что повлекли за собой два столетия назад промышленная революция или изобретение Гуттенбергом наборного шрифта и печатного станка. Их влияние на всю нашу жизнь и далее будет оставаться огромным.

Однако в то время как мир все более превращается в единую семью народов, религиозно-этническое соперничество стремится разбить его на враждующие лагеря. Вновь набирают силу фундаменталистские религии, борющиеся против принципов гуманизма и светской культуры и жаждущие возврата к архаичной религиозности. Наряду с этим получают распространение так называемые паранормальные верования «нового поколения» (New Age paranormal beliefs), поощряемые средствами массовой информации, которые навязывают публике мистическое или паранормальное восприятие действительности. Средства массовой информации охватили весь мир. Телевидение, кино, радио, пресса и книгоиздательства подчинены конгломератам средств массовой информации, почти единственной целью которых является реклама и сбыт своей продукции на мировом рынке. Кроме того, возник и во многих университетах проповедуется постмодернизм, учение, пересматривающее основные предпосылки модернизма и гуманизма, обрушивающееся на науку и технику, ставящее под сомнение гуманистические идеалы и ценности. Многие нынешние взгляды на будущее человечества являются пессимистическими, даже апокалиптическими. Но мы не согласны с ними, ибо верим, что можно создать лучший мир. Реальности мирового сообщества таковы, что только новый, Планетарный Гуманизм может указать разумные пути в будущее.

II. Перспективы лучшего будущего

Впервые в истории человечества мы обладаем средствами — и этим мы обязаны науке и технике — способными улучшить условия существования человека, приблизить его счастье и свободу, обеспечить на планете достойную жизнь для всех людей. Однако сердца многих преисполнены страха, когда они думают о наступлении следующего тысячелетия. Многие, верующие и неверующие, предрекают миру потрясения, грядущий судный день. Пессимисты указывают на жестокие войны двадцатого столетия и говорят об угрозе новых форм терроризма и смут, которые могут захлестнуть человечество в наступающем веке.

Мы полагаем, что правомерна более позитивная и реалистичная оценка перспектив, ожидающих человечество в двадцать первом веке. Надо отметить, что вопреки политическим, военным и социальным неурядицам, двадцатый век стал свидетелем множества полезных достижений. К разочарованию тех, кто склонен замечать только худшее, материальное процветание, мир, улучшившееся здоровье и возросший жизненный уровень являются реальностью — и весьма вероятно, что так пойдет и дальше. В этих великих технических, научных и соци-

альных достижениях зачастую не отдают себе отчета. Хотя плодами этих достижений пользуются в основном экономически развитые страны, их польза фактически ощущается повсюду. Необходимо перечислить хотя бы некоторые из них.

— Медицинская наука значительно улучшила здоровье людей. Она научилась бороться с болью и мучениями, увеличила среднюю продолжительность жизни. Открытие антибиотиков и разработка вакцин, современные методы хирургии, анестезия, фармакология и генная инженерия внесли свой вклад в развитие здравоохранения.

— Профилактические меры по охране здоровья общества, улучшенное водоснабжение и канализация значительно уменьшили риск инфекционных заболеваний. Широкое распространение терапевтических мер резко снизило детскую смертность.

— Зеленая революция преобразовала пищевую промышленность и увеличила сбор зерновых, уменьшила опасность голода, повысила уровень обеспеченности людей питанием на большей части земного шара.

— Современные методы производства товаров массового потребления стали более эффективными, освободив рабочих от многих форм тяжелого и изнурительного физического труда и сделав широко доступными выгоды и удобства потребительских товаров и услуг.

— Современные средства передвижения сократили расстояния и преобразовали общество. Автомобиль и самолет дали людям возможность пересекать континенты, преодолевать географическую изоляцию друг от друга. Достижения в области астронавтики открыли перед человеческим родом волнующую возможность освоения космоса.

— Технические достижения подняли на высочайший уровень современные средства связи, сделав ее всемирной. В дополнение к преимуществам, предоставляемым телефоном, факсом, радио, телевидением и спутниковой связью, компьютерная технология радикально преобразовала все аспекты социальной и экономической жизни. В экономически развитых странах мира нет ни одной общественной структуры, ни одной семьи, оставшихся не затронутыми информационной революцией. Сети всемирной паутины Интернета сделали возможной мгновенную связь почти с любой точкой земного шара.

— Научные открытия расширили наши знания о вселенной и о месте в ней человеческого рода. Гуманитарные исследования оказались в силах добиваться новых результатов и получать их подтверждения со стороны науки и разума, тогда как метафизические и теологические спекуляции прошлого прогрессировали весьма мало или не прогрессировали вовсе. Открытия в области астрономии и физики, теория относительности и квантовая механика подняли на новую ступень наше понимание вселенной, — начиная с масштабов микрочастиц и кончая масштабами галактик. Биология и генетика внесли свой вклад в наши представления о биосфере. Теория естественного отбора Дарвина помогла разобраться в том, как эволюционирует жизнь. Открытие ДНК, исследования в области молекулярной биологии продолжают раскрывать механизмы эволюции и самой жизни. Поведенческие и социальные науки углубили наше понимание общественных и политических институтов, законов экономики и культуры.

В двадцатом веке произошли многие положительные социальные и политические сдвиги, и это служит хорошим предзнаменованием на будущее.

— Исчезли практически все колониальные империи XIX века.

— Уменьшилась угроза тоталитаризма.

— Большинством стран мира в настоящее время принята Всеобщая Декларация прав человека (если не на деле, то хотя бы на словах).

— Идеалы демократии, свободы и открытого общества получили широкое распространение в Восточной Европе, Латинской Америке, Азии и Африке.

— Женщины во многих странах мира пользуются личной независимостью, обладают всеми юридическими и социальными правами, получили доступ ко многим сферам человеческой деятельности.

— По мере того как национальные экономики приобретают все более всемирный характер, экономическое процветание из Европы и Северной Америки распространяется на другие части мира. Свободный рынок и предпринимательство сделали слаборазвитые регионы открытыми для инвестиций и возможности развития.

— Решена проблема роста населения в богатых странах Европы и Северной Америки. Во многих областях мира население растет не за счет рождаемости, а за счет уменьшения смертности и увеличения продолжительности жизни, — это положительная тенденция.

— Все большему и большему числу детей в мире ныне доступно хорошее образование, распространяется грамотность, расширяется возможность приобщения к культурным богатствам, — хотя в этой области еще много предстоит сделать.

Несмотря на эти прорывы к лучшему, нам следует прямо смотреть в лицо тем суровым экономическим, социальным и политическим проблемам, которые стоят перед миром. Пророки Страшного суда настроены пессимистически; последователи Иеремии предрекают человечеству несчастья и бедствия. Наша позиция состоит в том, что, указанные проблемы могут быть решены лишь под водительством разума, науки и усилиями самого человека.

— Значительная часть населения земного шара еще далека от материального изобилия; она продолжает влачить существование в нищете, голоде и болезнях, — в особенности это относится к развивающимся странам Азии, Африки, Центральной и Южной Америки. Уровень жизни миллионов детей и взрослых отмечен недостаточным питанием, дурными санитарными условиями, плохим здоровьем. Это же относится и ко многим людям в так называемых богатых странах.

— Во многих частях мира население продолжает расти со скоростью три процента в год. В 1900 году население земного шара оценивалось в 1,7 миллиарда человек. В 2000 году оно превысило 6 миллиардов. Если нынешние демографические тенденции сохранятся, то в ближайшую половину столетия оно увеличится еще на три миллиарда.

— Если население земного шара будет прирастать так, как это прогнозируется, это приведет к обвальному уменьшению, в пересчете на душу населения, пригодных для выращивания зерновых культур пахотных земель; этот показатель во многих странах (именно в Индии, Пакистане, Эфиопии, Нигерии и Иране) может упасть к 2050 году до четверти акра (0,1 га) на человека. Запасы годной для орошения воды уже истощаются, что приводит к снижению урожайности зерновых; многие реки мира начинают пересыхать (в том числе Нил, Колорадо, Хуанхэ).

— С ростом населения и по мере развития промышленности истребляются леса и лесные угодья. Примерно по два процента леса в год исчезает с поверхности Земли. Мы будем и дальше нести эти потери, если своевременно не предпримем соответствующих мер.

— Глобальное потепление, по-видимому, все увеличивается, отчасти как следствие уничтожения лесов в бедных странах и, в особенности выбросов в атмосферу двуокиси углерода в богатых странах, продолжающих расточительно расходовать природные ресурсы. В среднем человек в Соединенных Штатах и других западных странах потребляет и загрязняет по примерным оценкам в сорок-шестьдесят раз больше, чем человек в развивающихся странах. Расточительное потребление зачастую искусственно поощряется компаниями, ориентированными на непрерывный рост производства и слишком мало озабоченными проблемами экологии.

— Популяции видов животных неуклонно уменьшаются, и многие формы растительной и животной жизни вымирают, - возможно, мы имеем дело с величайшим по масштабам вымиранием со времен исчезновения динозавров, произошедшим 65 миллионов лет назад.

— Многие правительства мира столкнулись с тяжелыми экономическими проблемами, связанными с перенаселенностью городов, возникающей благодаря притоку иммигрантов из сельской местности; огромное число этих людей остаются безработными и с трудом могут существовать.

— Безработица вообще остается серьезной проблемой во многих богатых странах Европы, где не удается решить задачи занятости молодых специалистов, перехода на новые технологии, переквалификации высвободившихся работников или поиска для них другой работы.

— На целом ряде проходивших на высшем уровне международных конференций были достигнуты широкомасштабные соглашения по решению многих социальных и экологических проблем, встающих перед человечеством, однако правительствам не удается претворять принятые на себя обязательства в жизнь; лишь немногие из богатых стран считают для себя приоритетной задачей помощь бедному большинству населения земного шара, или даже заботу о собственных обездоленных и малоимущих.

— Во многих странах демократические институты остаются слабыми или вовсе отсутствуют. Слишком часты случаи, когда власти препятствуют свободным выборам, а независимую прессу заставляют молчать.

— В большинстве стран мира еще в основном не удается обеспечить женщинам равные с мужчинами права.

— Многие бывшие колониальные регионы испытывают экономический спад.

— Растет заболеваемость такими, считавшимися ранее побежденными болезнями как туберкулез и малярия, а шествие СПИДа по большей части развивающихся стран не встречает препятствий.

— Несмотря на то, что мир уже не разделен между двумя супердержавами, человечество все еще способно уничтожить само себя. Фа-

натичные террористы, государства-преступники и даже военные власти способны, даже не желая этого, вызвать апокалиптические события, первыми применив оружие массового уничтожения.

— Уверенность (belief) некоторых кругов в то, что свободный рынок сам собой способен излечить все социальные недуги, остается всего лишь верованием (faith). Во многих странах мира остается нерешенным вопрос, как увязать требование свободы рынка с необходимостью справедливых социальных программ помощи обездоленным и неимущим.

Мы убеждены, что перечисленные проблемы чрезвычайно серьезны и требуют от нас адекватных шагов. Мы считаем, что они могут быть преодолены только с помощью критического мышления и совместными усилиями. В прошлом человечество уже сталкивалось с угрозами своему существованию и смогло выстоять, даже победить. Проблемы, вырисовывающиеся на горизонте, возможно не больше тех, с которыми приходилось сталкиваться нашим предшественникам.

В мире существуют и другие опасные тенденции, еще недостаточно распознанные. В особенности нас тревожит распространение антинаучных и ретроградных течений, в частности, назойливые фундаменталистские голоса, слепой фанатизм и нетерпимость, будь то религиозного, политического или этнического толка. Это те самые силы, которые во многих странах мира препятствуют мерам по разрешению социальных проблем или улучшению условий человеческого существования.

— Упорная приверженность традиционным религиозным воззрениям обычно способствует нереалистичным, пассивистским, мистическим подходам к социальным проблемам, сеет недоверие к науке и слишком часто становится на защиту отсталых социальных институтов.

— Многие религиозные и политические группы препятствуют распространению противозачаточных средств или финансированию программ, направленных на снижение рождаемости и ограничение роста населения. Как следствие, замедляется экономическое развитие и борьба с нищетой.

— Многие из этих сил выступают против эмансипации женщины, стремятся и впредь держать ее в подчинении у мужчины.

— Мир все чаще и чаще становится свидетелем жестоких этнических конфликтов, усиливающихся национальных раздоров. Религиозная подоплека этих конфликтов в большинстве случаев освещается недостаточно: В Югославии (в Боснии и Косово) это конфликт между православными сербами, католиками-хорватами и мусульманами; в Израиле и Палестине — между ортодоксальными иудеями и мусульманами; в Северной Ирландии — между протестантами и католиками; в Шри-Ланке — между индуистами-тамилами и буддистами-сингалезами; в Пенджабе и Кашмире — между индуистами, мусульманами и сикхами; в Восточном Тиморе — между христианами и мусульманами.

— Мир справедливо обеспокоен учащающимися проявлениями терроризма и геноцида, за которыми часто стоят все те же этнические националисты или религиозные шовинисты.

— Культурное многообразие общества способствует терпимости по отношению к различным этническим и культурным традициям, признанию их права на существование. Но мы сталкиваемся также и с попытками расколоть общество, слышим сепаратистские и изоляционистские лозунги. Ирония заключается в том, что все это происходит во время, когда расистские теории нацистов полностью отвергнуты, а в Южной Африке прекратил существование апартеид. Нетерпимость породила такие явления, как этнические чистки и другие злокачественные проявления расовой ненависти.

— Во многих странах Запада получила развитие идеология так называемого постмодернизма, которая отрицает объективность науки, осуждает использование современных технологий, отвергает права человека и демократию. Некоторые формы постмодернизма проповедуют пораженчество: в лучшем случае они не предлагают никаких путей разрешения стоящих перед миром проблем, в худшем — оспаривают саму их возможность или достижимость. Влияние этого философско-литературного течения антипродуктивно, даже разрушительно. Нам оно представляется глубоко ошибочным, ибо наука предлагает разумные объективные критерии, позволяющие судить об истинности своих положений. Действительно, наука стала универсальным языком, обращенным ко всем мужчинам и женщинам из любой культурной среды.

Мы полагаем, что настала необходимость представить миру альтернативный образ завтрашнего дня. Правительства государств и руководители различных корпораций должны отказаться от близорукой политики и оказывать поддержку программам, имеющим в виду будущее. Слишком часто эти лидеры игнорируют рекомендации лучших

ученых и гуманитариев, строят свою политику, исходя из предстоящих выборов или квартальных отчетов. Государственные власти должны занимать не только ближайшие экономические или политические интересы, — они должны уделять внимание нуждам всей планеты и прочного будущего человечества.

Планетарный гуманизм стремится предложить достижимые цели на длительную перспективу. В этом состоит принципиальное различие между гуманизмом и архаичной, основывающейся на религии моралью. Гуманизм рисует новые, смелые образы будущего, порождает уверенность в способности человеческого рода разрешать встающие перед ним проблемы, опираясь на разум и позитивное мировоззрение.

Философское Просвещение восемнадцатого века, во многом составляющее дух настоящего Манифеста, было, несомненно, ограничено рамками своего времени. Его трактовка разума скорее как некоего абсолюта, чем как предполагающего пробы и ошибки инструмента для достижения человеческих целей, к настоящему времени преодолена. Тем не менее, его убежденность в том, что наука, разум, демократия, образование и гуманистические ценности способствуют человеческому прогрессу, обладает для нас огромной притягательной силой и сегодня. Планетарный гуманизм, представленный в данном Манифесте, является по своему мировоззрению пост-постмодернистским. Он основывается на высших ценностях современности, стремится преодолеть отрицательное влияние постмодернизма и ориентирован на информационный век, заря которого только наступает, и на все то, что последний предвещает для будущего человечества.

III. Научное мировоззрение

Уникальная миссия гуманизма в современном мире определяется его приверженностью научному мировоззрению. Большинство принятых ныне точек зрения на мироустройство являются по своему характеру религиозными, мистическими или теологическими. Истоки этих взглядов прослеживаются далеко в древности, во временах доурбанистического, кочевого и земледельческого обществ, но только не в складывающейся ныне современной индустриальной или постиндустриальной глобальной информационной культуре. Научный натурализм (нередуктивистский материализм) помогает человеку выработать логически последовательное мировоззрение, свободное от пут метафизики или теологии и основанное на науке.

— Во-первых, научный натурализм представляет собой комплекс методологических установок. Согласно его методологии, любые гипотезы и теории должны подтверждаться экспериментально, обосновываться естественными причинами и фактами. Не допускается предполагать оккультные причины или прибегать к объяснениям трансцендентного характера. Научные методы не непогрешимы, они не дают нам неизменных абсолютных истин; однако в конечном итоге именно эти методы оказываются наиболее надежными из всех имеющихся в нашем распоряжении, позволяют расширять наши познания и решать стоящие перед человечеством проблемы. Они оказали мощное воздействие на становление мировой цивилизации. В наши дни широкие слои общества сознают практическую ценность науки, то, что наука дает положительные результаты.

К сожалению, применение научных методов зачастую ограничивается узко специальными задачами, и более общие приложения науки, способные формировать наше понимание действительности, игнорируются. Гуманисты считают, что необходимо распространить применение методов науки на другие области человеческой деятельности, и что не должно вводиться никаких ограничений для научных исследований, за исключением случаев, когда такие исследования нарушают права личности. Попытки препятствовать свободному исследованию по каким-либо моральным, политическим, идеологическим или религиозным соображениям в прошлом неизменно терпели неудачи. Нельзя недооценивать возможные благие результаты непрекращающихся научных открытий.

— Во-вторых, возможности, которые предоставляет наука для расширения наших познаний о природе и человеческом поведении, колоссальны. Научный натурализм являет собой космическое мировоззрение, основанное на верифицируемых гипотезах и теориях. Свои представления о действительности он строит не на религии, поэзии, литературе или искусстве — хотя все перечисленное является важным проявлением человеческих интересов. Научные натуралисты придерживаются определенной формы нередуктивистского материализма; естественные процессы и события адекватнее всего описываются посредством указания на их материальные причины. Эта форма натурализма оставляет место идее многообразия вселенной. Хотя природа имеет физико-химическую основу, ее процессы и объекты доступны наблюдению на многих уровнях: это субатомные частицы, атомы, мо-

лекулы; это гены и клетки; микроорганизмы, цветы, растения и животные; психологическое восприятие и познание; социальные и культурные институты; это планеты, звезды и галактики. Отсюда вытекает возможность соответствующих несхожих картин мира, в зависимости от области исследования — физической, биологической, социальной или психологической. Указанное обстоятельство не избавляет нас от необходимости понимать и ценить различные моральные, эстетические и иные культурные проявления человеческого опыта.

— В-третьих, приверженцы научного мировоззрения полагают, что нет достаточных объективных, рациональных и экспериментально подтверждаемых свидетельств в пользу достоверности религиозных интерпретаций действительности или предположений о существовании оккультных причин. Классические метафизические учения, допускающие бытие трансцендентного, несомненно, выражают страстную экзистенциальную потребность человеческих существ побороть смерть. Научная теория эволюции предлагает более скромную картину места человека в мире. Она основывается на доказательствах, полученных широким кругом научных дисциплин. Мы прямо осуждаем попытки некоторых ученых, о которых часто возвещают средства массовой информации, навязать общественному мнению интерпретации природных феноменов, апеллирующие к потустороннему. Современные научные космологические и эволюционные учения не дают достаточных оснований для тех умственных конструкций, согласно которым верование перешагивает пределы, доступные эмпирическому наблюдению. Мы думаем, что для человечества настало время осознать собственную зрелость — отбросить пережитки первобытного магического мышления и мифотворчества, подменяющие истинное постижение природы.

IV. Позитивные плоды технического прогресса

Гуманисты неизменно указывают на важность использования научных технологий на благо человека. От Френсиса Бэкона до Джона Дьюи, философы обращают внимание людей на возрастающую власть человека над природой, обеспечиваемую научным знанием, как и на ту огромную роль, какую играет знание в становлении и благополучии человеческого рода.

С появлением новых технологий часто возникают и непредвиденные, побочные отрицательные результаты. Начиная от луддитов в девятнадцатом веке и до постмодернистов в двадцатом, критики технического прогресса оплакивают его следствия. Гуманисты издавна отдают себе отчет в том, что иные технические новшества способны породить и новые проблемы. К сожалению, направление технологических разработок чаще всего определяется либо чисто экономическими соображениями (если продукция обещает прибыль), либо военными или политическими целями. Существует огромная опасность, связанная с бесконтрольным использованием технологий. Мировое сообщество все еще не располагает эффективной властью над оружием массового уничтожения (термоядерным, биологическим и химическим). Сходным образом, многие крупные достижения в генетике, биологии и медицине (такие как биогенетическая инженерия, клонирование, трансплантация органов и другие) заключают в себе реальную опасность, хотя и открывают огромные возможности в деле улучшения здоровья и благосостояния человека.

— Во-первых, гуманисты решительно возражают против попыток сдерживать технологические разработки, подвергать результаты исследований цензуре или заведомо ограничивать их сферу. Трудно заранее предсказать, куда могут привести научные изыскания, или какие блага они обещают. Следует быть осторожными в вопросе наложения ограничений на исследования.

— Во-вторых, мы придерживаемся мнения, что все вопросы, возникающие в связи с развитием техники, разумнее всего решать в открытых дискуссиях, не прибегая ко всякого рода непререкаемым догмам или эмоциональным лозунгам. Каждое техническое новшество следует расценивать с точки зрения возможного риска и обещаемых им выгод для общества и окружающей среды. Это предполагает в участниках дискуссии известную степень научной грамотности.

— В-третьих, мы не в состоянии обходиться без техники. Экономическая и социальная структура современного мира все больше и больше зависит от новых технологий. Если мы можем и должны решить стоящие перед нами проблемы, то не путем возврата к идиллическому естественному состоянию, но развивая новые технологии, удовлетворяющие человеческим целям и задачам, и пользуясь ими мудро и человечно.

— В-четвертых, необходимо поощрять технические новшества, снижающие степень человеческого воздействия на окружающую среду.

— В-пятых, следует приветствовать распространение технических средств, доступных бедным, — это позволит и им пользоваться плодами технической революции.

V. Этика и разум

Существенной для гуманистического мировоззрения является задача претворения высших этических ценностей в жизнь. Мы верим, что рост научного знания позволит людям поступать мудрее. В этом смысле не существует непроницаемой стены между понятиями факт и ценность, существующее и должное. Разум и знания наилучшим образом способствуют различению нами истинных моральных ценностей, — в свете очевидного и по приносимым ими плодам.

Гуманистов несправедливо упрекают в неумении предложить жизнеспособные основания идее моральной ответственности. Так, их часто обвиняют в якобы существующем упадке общественной морали. Это глубокое заблуждение. На протяжении столетий философы указывают на прочные светские основы гуманистического морального поведения. Более того, многие и многие миллионы гуманистов вели примерную жизнь, были ответственными гражданами, с любовью и заботой растили своих детей и существенно способствовали моральному прогрессу общества.

Богословские моральные доктрины зачастую отражают унаследованные от прошлого, донаучные представления о природе и человеческом естестве. Моральные заповеди, обнаруживаемые в этом наследии, противоречивы, и разные религии часто придерживаются существенно различных взглядов по моральным вопросам. Теисты и трансценденталисты высказываются как за, так и против рабства, кастовости, войны, смертной казни, женского равноправия и моногамии. Часто члены одних религиозных сект безнаказанно вырезают приверженцев других сект. Многие ужасные войны прошлого и настоящего вызваны непримиримым религиозным догматизмом. Мы не оспариваем того, что верующие люди совершили много добрых дел; мы отрицаем только, что набожность является единственной гарантией добродетели.

Гуманисты отстаивают принцип отделения церкви от государства. Мы считаем, что государство должно быть светским и не выступать ни в защиту, ни против религии. Следовательно, мы отвергаем теократии, пытающиеся навязать каждому гражданину какой-либо единый моральный или религиозный кодекс. Мы полагаем, что государство должно допускать сосуществование широкого многообразия моральных ценностей.

Основные принципы морального поведения являются общими для всех мыслимых цивилизаций — как религиозных, так и не религиозных. Моральные склонности глубоко коренятся в человеческом естестве и развивались на протяжении всей истории человечества. Поэтому гуманистическая этика не требует согласия относительно теологических или религиозных постулатов — такого согласия и невозможно достичь, — но сводит, в конечном счете, любые моральные нормы к обычным человеческим интересам, желаниям, нуждам и ценностям. Мы судим об этих нормах по тому, как они служат человеческому счастью и социальной справедливости. Люди, принадлежащие разным социокультурным средам, фактически придерживаются одних и тех же общих моральных принципов, хотя их частные моральные суждения могут различаться из-за несходных условий существования. Потому главное предназначение общества — поддерживать то, что нас объединяет, а не то, что разделяет.

Каковы ключевые принципы этики гуманизма?

— Во-первых, главной ценностью является достоинство и независимость личности. Гуманистическая этика направлена на максимизацию свободы выбора: это свобода слова и совести, право на личное мнение и независимое исследование, право каждой личности на собственный образ жизни, простирающееся настольно далеко, насколько это не наносит ущерба другим. Это легче всего достижимо в демократических обществах, в которых могут существовать множество различных систем ценностей. Таким образом, гуманисты одобряют разнообразие моральных взглядов и человеческих ценностей.

— Во-вторых, защита гуманистами личностного самоопределения не означает, что они оправдывают любую форму поведения человека. Точно так же, как терпимость гуманистов по отношению к различным образам жизни не обязательно подразумевает их одобрение. Гуманисты настаивают на том, что составляющей частью нашей приверженности свободному обществу является потребность в постоянном повышении качественного уровня наших вкусов и оценок. Гуманисты считают, что свобода предполагает ответственность. Они сознают, что все отдельные личности живут в сообществах, и что определенные поступки должны квалифицироваться как разрушительные и неправильные.

— В-третьих, философы-гуманисты всегда являлись сторонниками этики, ставящей задачу совершенствования (от Аристотеля и Канта до Джона Стюарта Милля, Джона Дьюи и М. Н. Роя). Тут в качестве моральных требований наличествуют сдержанность, умеренность, са-

моограничение и самоконтроль. В числе критериев совершенства — способность человека к самостоятельному выбору, творчеству, эстетическому суждению, сознательным мотивировкам собственных поступков и к разумному осмыслению действительности, а также ощущаемый им долг на практике реализовать тот главный талант, которым он наделен от природы. Гуманизм стремится выявить все лучшее в человеке — с тем, чтобы все люди могли рассчитывать в жизни на лучшее.

— В-четвертых, гуманисты отдают себе отчет в нашей ответственности и обязанностях по отношению к другим. Это означает, что мы не должны рассматривать других людей лишь как приятные или неприятные нам объекты; в них надо видеть самостоятельные личности, имеющие равное с нами право на внимание к себе. Гуманисты придерживаются принципа, согласно которому, «каждый заслуживает человечного отношения». Они признают Золотое правило — «не поступай с другими так, как не хотел бы, чтобы поступали с тобой». Точно так же, гуманисты признают древнюю заповедь, предписывающую нам «принимать в свою среду чужих», уважая их отличия от нас. В виду многообразия человеческих убеждений, все мы отличаемся друг от друга, однако мы можем быть друзьями на более широком уровне общения.

— В-пятых, гуманисты уверены, что такие качества как способность сопереживания и заботливость по отношению к ближнему весьма существенны для нравственного поведения. Это предполагает, что нам следует развивать в себе альтруистическое отношение к нуждам и интересам других людей. Краеугольным камнем морального поведения являются общечеловеческие нормы морали; другими словами, те главные нравственные достоинства, которые признаются людьми повсюду независимо от их культурной и религиозной принадлежности. А именно: мы должны говорить правду, сдерживать обещания, быть честными, искренними, доброжелательными, надежными и ответственными, проявлять верность, понимание и благодарность; должны быть беспристрастными, справедливыми и терпимыми; уметь осмыслять и преодолевать наши различия и стремиться к сотрудничеству; мы не можем добиваться чего-либо хитростью или насилием, причинять увечья или иной ущерб другим людям. Хотя гуманисты и призывают к свободе от гнетущих пуританских догм, в той же мере они отстаивают идею нравственного долга.

— В-шестых, одним из первых пунктов в гуманистической программе действий является обеспечение морального воспитания детей и юношества, которое способствовало бы становлению характера человека и должного отношения к общечеловеческим моральным нормам, а также поощряло его нравственное совершенствование и потребность в самостоятельном моральном осмыслении происходящего.

— В-седьмых, гуманисты рекомендуют в своих моральных суждениях прибегать к разуму. Они указывают на тот факт, что познавательная способность играет существенную роль в принятии нами нравственных решений. В частности, мы поневоле погружаемся в размышления, сталкиваясь с нравственными дилеммами. Любые человеческие ценности и моральные принципы адекватнее всего могут быть обоснованы в свете рефлексии. В случае противоречий с другими людьми нам следует искать согласия, где только возможно, путем разумного диалога.

— В-восьмых, гуманисты полагают, что необходима готовность корректировать свои этические принципы и ценности в свете существующих реальностей и того, что мы предвидим в будущем. Учитывая ценный моральный опыт прошлого, мы должны искать и новые решения моральных дилемм, как извечных, так и нынешних.

Примером могут служить дискуссии относительно добровольной эвтаназии, обострившиеся в особенности в богатых странах, где современная медицина дает возможность поддерживать жизнь тем безнадежно больным, кто при прежних условиях должен был умереть. Гуманисты обосновывают право человека на достойный уход из жизни, как и право разумных взрослых людей отказаться от медицинской помощи, избавляя себя от страданий и даже приближая смерть. Гуманисты признают также важность движения за устройство хосписов, облегчающих умирающим людям их последние дни.

В той же мере, мы должны быть готовыми принять новые возможности воспроизведения рода, открывшиеся благодаря научным исследованиям — такие как оплодотворение клетки в лабораторных условиях, вынашивание женщиной чужого плода, генетическая инженерия, трансплантация органов и клонирование. В этих вопросах мы уже не можем оглядываться на моральные устои прошлого. Следует уважать право человека на самостоятельный выбор.

— В-девятых, гуманисты утверждают, что достойной следует считать этику, основанную на принципах. Это значит, что цель не оправдывает любых средств; напротив, характер самих наших целей определяется средствами, которыми мы пользуемся. Существуют границы доз-

воленного. Понимание этого особенно важно сегодня, имея в виду тиранические диктатуры двадцатого века, в которых исповедуемые едва не с религиозным рвением политические идеологии допускали морально сомнительные средства в достижении призрачных целей. Мы остро ощущаем трагедию миллионов людей, навлеченную на них теми, кто смел оправдывать великое зло обещаемым великим будущим благом.

VI. Наш общий долг перед единым человечеством

Сегодня самой насущной задачей мирового сообщества является выработка нового планетарного гуманизма - такого гуманизма, который стоял бы на страже прав человека и боролся за человеческую свободу и достоинство, но также указывал бы и на наш долг перед человечеством как единым целым.

— Во-первых, основополагающим этическим принципом планетарного гуманизма является необходимость уважать достоинство всех людей в мировом сообществе. Без сомнения, в настоящее время каждый человек сознает свои многочисленные обязательства по отношению к тем социумам, которым принадлежит, — он отвечает за свою семью и друзей, за свое общество, город, государство или нацию. Однако к числу этих обязанностей человека нам следует добавить еще одну, новую — именно нашу ответственность за тех, кто находится за пределами границ нашего государства. Ныне, сильнее, чем когда-либо прежде, мы связаны морально и физически с каждым человеком на земном шаре, и когда колокол звонит по одному из нас, он звонит по всем нам.

— Во-вторых, где только возможно, нам следует действовать таким образом, чтобы сумма человеческих страданий уменьшалась, а счастья — возрастала, и это правило распространяется на весь мир. Указанный принцип признается как верующими, так и неверующими; он существен для всего здания человеческой морали. Ни одно общество не сможет долго просуществовать, если оно допускает среди своих членов массовое нарушение общечеловеческих норм нравственности. Ныне суть вопроса заключается в границах применения принципа. Мы полагаем, что этот наш нравственный долг следует осмыслить как всеобщий: нам должно быть дело не только до благополучия тех, кто принадлежит одному с нами сообществу или живет в одном с нами государстве, но также и до всего мирового сообщества.

— В-третьих, нам следует остерегаться чрезмерного подчеркивания национальных культурных особенностей, которые могут служить взаимному отчуждению и быть деструктивными. Мы должны быть терпимыми к культурным различиям, за исключением случаев, когда сами эти культуры проявляют нетерпимость или жестокость. Настало время подняться над узкой клановостью, чтобы найти общую для всех моральную почву. Этносы являются продуктом былой социальной и географической изоляции, более не свойственной открытому мировому сообществу, в котором сотрудничество и смешанные браки не только возможны, но и должны только приветствоваться. Хотя лояльность по отношению к своей стране, своему роду, своей этнической группе и способна поднимать людей над их своекорыстными интересами, проявления этнического и государственного шовинизма часто принимают разрушительный характер. Таким образом, нравственное отношение и доброжелательность не должны замыкаться рамками этнического анклава или государственными границами. Основанная на разуме мораль побуждает нас созидать и укреплять институты сотрудничества людей, принадлежащих разным этносам. Она объединяет, а не разделяет нас друг от друга.

— В-четвертых, уважение и внимание к личности должно распространяться в равной мере на всех людей. Это в свою очередь означает, что ко всем людям следует относиться гуманно, и что права человека следует отстаивать повсеместно. Соответственно, каждый из нас обязан способствовать уменьшению страданий человека в любой точке земного шара, служить всеобщему благу. Этот принцип означает сострадательность и доброжелательность в их высшем смысле. Он подразумевает, что люди, живущие в богатых странах, обязаны, где только могут смягчать страдания и заботиться о росте благосостояния населения бедных регионов мира. Со своей стороны, слаборазвитые регионы должны сменить озлобление против богатых на разумное и позитивное к ним отношение. Лучшее, что богатые могут сделать для бедных — это помочь им помочь самим себе. Коль скоро беднейшим членам общей человеческой семьи требуется помощь, богатым надо ограничить себя в расточительном потреблении и излишнем потворстве своим прихотям.

— В-пятых, указанные принципы относятся не только к мировому сообществу, как оно сложилось в настоящее время, но также и к его будущему. Мы несем ответственность перед поколениями, которые будут жить в ближайшем и отдаленном будущем. Таким образом, люди, основывающие свою нравственность на разуме, сознают долг по отношению к потомкам детей наших детей, к сообществу всех человеческих существ, живущих ныне и будущих жить после нас.

— В-шестых, каждое поколение обязано пытаться, насколько это в его силах, оставить окружающую земную среду в лучшем состоянии, чем ее получило. Следует избегать излишнего загрязнения среды и использовать то, в чем мы нуждаемся, рационально и с умеренностью — с тем, чтобы не растрачивать невосполнимых земных ресурсов. В эпоху быстрого роста населения и ускоренного потребления ресурсов это может показаться недостижимым идеалом. И все же мы должны приложить к этому все усилия, ибо наши сегодняшние действия определяют судьбу грядущих поколений. Можно оглянуться назад и ретроспективно оценить действия наших предков, справедливо порицая их за оплошности или, напротив, благодаря за добрые свершения. Например, заслуживают критики те, кто бездумно растрачивал запасы нефти и природного газа, расходовал водные ресурсы. С другой стороны, мы признательны архитекторам и инженерам прошлого за природные заповедники, системы водоочистки и подземного захоронения отходов, автострады и мосты, которые они в свое время создали и которыми мы пользуемся поныне.

Мы способны сопереживать будущему миру и строить предположения относительно того, какими будут его обитатели, а также ощущать свой сегодняшний долг перед днем завтрашним. Наш долг по отношению к будущему вырастает отчасти из благодарности, а может и осуждения прежних поколений, из памяти о тех жертвах, которые они принесли и плодами которых мы пользуемся. Будущие поколения нуждаются в своих представителях в нынешнем дне, призванных отстаивать их интересы и защищать их будущие права. Мыслить таким образом — отнюдь не значит выдвигать неисполнимые требования, поскольку значительная часть человечества уже сейчас ощущает моральную ответственность за судьбу будущих поколений, включая состояние окружающей среды. Можно даже утверждать, что героический идеализм, ставящий преданность любимому делу выше личных интересов и направленный на благо человечества, вдохновлял людей во все времена.

— В-седьмых, нам следует остерегаться совершать что-либо, что сможет подвергнуть опасности саму жизнь будущих поколений. Мы должны следить за тем, чтобы наше земное сообщество не довело атмосферу, воды и почву до состояния, когда возможности продолжения жизни на земле окажутся всерьез подорванными; мы должны следить за тем, чтобы земное сообщество не выпустило из-под контроля оружие массового уничтожения. Впервые за свою историю человечество располагает средствами, достаточными, чтобы уничтожить само себя. Нынешнее ослабление холодной войны не гарантирует нас от того, что нависший над человечеством Дамоклов меч не будет обрушен одержимыми местью фанатиками или теми, кто, балансируя на краю пропасти, ради спасения мира рискует его уничтожить.

Таким образом, новый жизнеспособный планетарный гуманизм сосредоточен на идее обеспечения безопасного и надежного лучшего мира, что составляет нашу первоочередную обязанность. Мы должны сделать все от нас зависящее, чтобы это стало нашим нравственным долгом. Долгом, который вменялся бы всем людям Земли, равно верующим или рационалистам, теистам или гуманистам, богатым или бедным, людям любой расы, этноса и национальности.

Нам необходимо убедить наших собратьев по человеческому роду в настоятельной необходимости совместной работы по созиданию нового планетарного согласия, в котором задачи сохранения и улучшения участи человечества в целом составляли бы нашу высочайшую нравственную обязанность.

VII. Планетарный Билль о правах и обязанностях

Во исполнение обязательств перед планетарным гуманизмом, мы предлагаем проект «Планетарного Билля о правах и обязанностях», конкретизирующего наш планетарный долг способствовать процветанию человечества в целом. Он включает в себя «Всеобщую Декларацию прав человека», но идет дальше и содержит некоторые новые положения. Многие независимые страны стремятся реализовать эти положения внутри своих государственных границ. Но существует все возрастающая необходимость в четко сформулированном Планетарном Билле о правах и обязанностях, обращенном ко всем представителям человеческого рода. Его претворение в жизнь будет делом нелегким. Оно будет зависеть, конечно, от наличия достаточных ресурсов. Хотя свободный рынок и является динамичным инструментом в обеспечении экономического роста и развития, он не непогрешим, и может возникать необходимость в дополняющих рынок социальных мерах, дающих возможность пользоваться благами более широким социальным слоям. Вероятнее всего, средства, годные для осуществления задач настоящего Билля, будут зависеть главным образом от частного сектора, но и общественный сектор также должен будет сыграть свою роль. Несомненно, вносимые предложения

встретят громадное политическое противостояние, но нам следует, по меньшей мере, поставить цели на долгосрочную перспективу, даже если в настоящее время в некоторых регионах мира осуществить их слишком трудно.

— Во-первых, мы должны стремиться к тому, чтобы покончить с нищетой и голодом, обеспечить всему населению земного шара должное здравоохранение и жилье. Это значит, что ни один человек не может быть лишен нормального питания и чистой воды, и что нам следует сделать все, что в наших силах, чтобы искоренить инфекционные заболевания, обеспечить должные санитарные условия и гарантировать каждому жилье, хотя бы по минимальным стандартам. Пока это всего лишь задача; однако, по моральным основаниям абсолютно необходимо приступать к делу уже сейчас.

— Во-вторых, мы должны стремиться к тому, чтобы обеспечить каждому человеку экономическую безопасность и достойный заработок. Это предполагает реальную возможность для людей найти работу, иметь гарантию от безработицы, социальную защиту престарелых. Необходимы специальные программы для инвалидов, дающие возможность освоить посильные профессии и помочь им в трудоустройстве.

Важнейшим условием достижения этой задачи является готовность людей помогать самим себе: каждый должен прилагать собственные усилия к тому, чтобы иметь достаточный доход. Задача общества состоит в том, чтобы с помощью частных или общественных средств создать нуждающимся соответствующие условия.

— В-третьих, каждый человек должен быть защищен обществом от какого-либо неоправданного ущерба, опасности своему существованию или смерти. Каждый представитель человеческого рода должен быть гарантирован от физического насилия, покушений на собственность и страха перед моральным давлением (будь то со стороны частных лиц, общественных или политических институтов). Он должен быть защищен от сексуальных оскорблений, домогательств и изнасилования. Сексуальное поведение должно основываться на принципе взаимного согласия. Половые отношения или браки с детьми не могут допускаться ни при каких обстоятельствах.

Высшая мера наказания является неприемлемой формой мести. Ее следует заменить другими средствами сдерживания преступности, например, такими как пожизненное тюремное заключение. В большинстве цивилизованных стран смертная казнь уже отменена.

— В-четвертых, люди должны иметь право по своему выбору создавать семью, согласно со своими средствами к существованию, а также право иметь или не иметь детей. Каждый отдельный человек должен пользоваться правом свободно выбирать своего спутника жизни, если он вообще хочет его иметь, и самому определять, когда и сколько иметь детей. Должно быть обеспечено право людей растить собственных или приемных детей, или вообще не иметь семьи.

Те, кто предпочел иметь детей, берут на себя определенные обязательства: родители должны создать детям безопасную и благожелательную обстановку. Дети не должны подвергаться насилию со стороны родителей. Не допускается принуждать детей младшего возраста и подростков к работе взрослых или слишком тяжелому труду. Родители не могут пренебрегать своими обязанностями по отношению к детям или отказывать им в достаточном питании, необходимых санитарных условиях, крове, врачебной помощи и защите.

Родители не должны лишать своих детей возможностей образования, культурного обогащения и интеллектуального развития. Хотя нравственное руководство со стороны взрослых и жизненно необходимо, родителям не следует навязывать детям собственные религиозные представления или моральные ценности, стремиться внушить им определенные взгляды. Дети, подростки и молодые люди должны иметь доступ к различным точкам зрения и поощряться к самостоятельному мышлению. Следует уважать взгляды даже маленьких детей.

— В-пятых, возможности для получения образования и культурного обогащения должны быть общедоступными. Каждый человек должен иметь возможность расширять свои познания. Как минимум школьное образование следует сделать доступным каждому ребенку от самого младшего до подросткового возраста. Однако возможность получения или продолжения образования должна быть обеспечена и для других возрастных категорий. Существуют минимальные образовательные стандарты, которых должен достичь каждый человек: это основные навыки в чтении, письме и математике. Освоение более высоких уровней зависит от таланта и способностей. Прием в высшие учебные заведения должен вестись по критерию достаточной подготовки; учащимся по мере возможности должны выплачиваться стипендии, с тем, чтобы ни один способный студент не был вынужден отказаться от образования из-за финансовых трудностей.

Все дети должны получать какие-либо полезные трудовые навыки, способные обеспечить в дальнейшем возможность заработка. Это предполагает известную степень компьютерной грамотности, общей культуры и способности ориентироваться в сфере коммерции.

Учебные программы обязаны развивать понимание научных методов исследования и критическое мышление. Не следует полагать никаких ограничений свободному исследованию. Обучение должно включать естественные, биологические и общественные науки. Должны преподаваться также теория эволюции и основы экологии.

Учащиеся должны знакомиться с принципами здравоохранения, правильного питания, санитарии и физической культуры. Сюда входят определенные познания в области научной медицины и физиологии человека. С раннего возраста должна быть доступна возможность соответствующего сексуального просвещения, касающегося вопросов ответственного сексуального поведения, планирования семьи и методов контрацепции.

Учащиеся должны получать знания относительно различных культурных традиций. Сюда входит сравнительное изучение религий, языков и культур, а также выработка эстетической восприимчивости к художественным формам выражения. Общую историю следует изучать, начиная с истории собственной страны и ее культуры, но также знакомиться и с другими культурами, в том числе и с историей мировых цивилизаций.

Нужно всемерно повышать в учащихся «планетарную грамотность», то есть сознание ответственности за окружающую среду.

Обучение не может быть узко специализированным, следует поощрять попытки междисциплинарного осмысления изучаемых предметов.

— В-шестых, никто не должен подвергаться дискриминации по признаку расы, этнического происхождения, национальности, культуры, касты, классовой принадлежности, вероисповедания, пола или сексуальной ориентации. Пора ввести в обиход новый способ идентификации человека — принадлежность к мировому сообществу. Этот признак должен быть приоритетным по отношению ко всем остальным, и может служить основой для искоренения всякой дискриминации.

Расовая, национальная и этническая ненависть безнравственны. Каждый человек — член одного и того же человеческого рода, и как таковой наделен всеми его преимуществами и возможностями.

Источником дискриминации могут служить и классовые противоречия. Традиционные иерархические барьеры, как, например, в кастовой системе, препятствовали миллионам людей в их продвижении вперед. Предпринимались попытки ликвидировать пропасть между богатыми и бедными путем разорения богатых, вместо того, чтобы улучшать условия существования бедных. В других случаях тяжелое положение бедных игнорировалось или ставилась задача лишь удержать их в подчинении.

Право каждого человека исповедовать свою религию и соблюдать обряды должно уважаться безо всякой дискриминации. Такой же свободой не отправлять культов должны пользоваться сектанты, скептики и атеисты, взгляды которых заслуживают не меньшего уважения.

Недопустима половая дискриминация. Женщины имеют право на одинаковое с мужчинами отношение со стороны общества. Не может быть оправдана никакая дискриминация в выборе работы, образования или сферы культурной деятельности. Общество не должно лишать равных с другими прав гомосексуалистов, бисексуалов и транссексуалов.

— В-седьмых, в цивилизованном обществе должен уважаться принцип равенства, в четырех главных применениях.

Равенство перед законом. Каждый человек должен пользоваться установленной и равной для всех защитой закона. Одни и те же законы должны действовать как в отношении официальных лиц, так и рядовых граждан. Никакое положение не может ставить кого бы то ни было выше закона. Закон не должен различать расы, цвета кожи, этнической принадлежности, вероисповедания, пола, благосостояния.

Равное уважение. Все люди равны в достоинстве, и никому не может быть отказано в преимуществах и правах, которыми пользуются остальные. Это положение не лишает общество права сдерживать, карать и лишать свободы тех, кто нарушает законы, применяет насилие и совершает преступления против других членов общества.

Удовлетворение основных потребностей каждого. Человек может не иметь достаточных сил и средств к существованию и не по своей вине оказаться неспособным удовлетворить минимально необходимые потребности в пропитании, крове, безопасности, поддержании здоровья, культуре и образовании. В подобных случаях общество, если оно располагает к тому средствами, обязано по мере возможности помочь человеку удовлетворить эти основные потребности. Такая

благотворительность соотносится с трудоспособностью человека. Общество не должно потворствовать иждивенческим настроениям.

Равенство возможностей. В свободных сообществах каждый играет по одним и тем же правилам. В открытом свободном обществе и взрослым и детям должны быть предоставлены равные возможности преследовать свои интересы и воплощать в жизнь мечты, проявлять свои, уникальные в каждом, способности и таланты.

— В-восьмых, каждый человек вправе пользоваться жизненными благами, стремиться к счастью, творить и отдыхать сообразно собственным представлениям в той мере, в какой это не наносит ущерба благополучию других. Суть в том, что каждому должна быть дана возможность осуществлять свои личные планы, согласующиеся с возможностями общества, но их фактическая реализация зависит не от общества, а от самого человека. Личное счастье, однако, может зависеть от материальной обеспеченности, собственных сил, различных ситуаций и взглядов, так что никому не следует ждать от общества того, что оно найдет способы удовлетворить весь спектр несовместимых друг с другом вкусов и целей.

— В-девятых, люди должны иметь возможность наслаждаться искусством и самим творить его — имеется в виду литература, поэзия, театр, изобразительные искусства, танец, музыка, пение. Эстетическое воображение и творческая деятельность могут безмерно способствовать обогащению духовной жизни, самореализации и человеческому счастью. Общество должно поощрять и поддерживать искусство, содействовать его широкому внедрению во все сферы жизни человеческого сообщества.

— В-десятых, недопустимо стеснять, ограничивать или воспрещать человеку свободу в том, что является законной широкой сферой его личного выбора. Этим предполагается свобода мнений и совести — безусловное право исповедовать какую-либо веру или не исповедовать никакой, свобода слова и право на собственный образ жизни, поскольку оно не входит в противоречие с правами других.

Последнее включает в себя право на частную жизнь.

Должна уважаться конфиденциальность.

Каждый человек в своей частной жизни должен быть свободен от политического или социального принуждения.

Женщины должны иметь право самим распоряжаться собственным телом. Это предполагает свободу иметь или не иметь детей, право на добровольную контрацепцию и прерывание беременности.

Супружеские пары должны располагать достаточной информацией в области планирования семьи, иметь возможность прибегнуть к искусственному оплодотворению или получить биогенетическую консультацию.

Совершеннолетним людям дозволяется вступать в брак с теми, с кем они пожелают, независимо от расовой, этнической, религиозной, классовой, кастовой или национальной принадлежности партнера. Супружеские пары одного пола должны обладать теми же правами, что и гетеросексуальные пары.

Не должны запрещаться смешанные браки, в частности между белыми и неграми, и браки между родственниками.

Здравоохранение должно предусматривать право пациента на сознательный выбор. Взрослый человек должен иметь возможность предпочесть тот или иной способ лечения или вовсе отказаться от медицинской помощи.

Люди должны иметь право вступать в те или иные организации, разделяя с ними общие интересы и участвуя в общественной деятельности. Следует уважать право граждан на создание добровольных общественных объединений, при условии их мирного ненасильственного характера.

VIII. Новый глобальный план действий

Многие из тех высоких идеалов, которые были выдвинуты после Второй мировой войны и нашедших свое выражение в таких документах, как Всеобщая декларация прав человека, отходят повсюду в мире на второй план. Если мы намерены повлиять на будущее человечества, нам необходимо еще настойчивей работать со вновь возникшими в мире силами, способствуя установлению справедливого и стабильного миропорядка, уменьшению нищеты, разрешению конфликтов и сохранению окружающей среды. В свете изменившихся таким образом обстоятельств, перед нами вырисовываются новые приоритетные задачи.

— Во-первых, это безопасность. Не решена проблема региональных конфликтов и войн, а также не ликвидирована опасность, заключенная в самом существовании оружия массового уничтожения. За последние пятьдесят лет внутренние вооруженные конфликты и гражданские войны далеко превзошли межгосударственные, как по своему числу, так и по количеству человеческих жертв. Подобные конфликты неизменно возникают в тех случаях, когда одно этническое сообщество

внутри государства чувствует себя притесняемым властью или другим этническим сообществом и ощущает невозможность выразить свои претензии законным путем. Устав Организации Объединенных Наций специально запрещает вмешательство во внутренние дела своих членов; в силу этого у международного сообщества отсутствует законодательная база для попыток решать межплеменные, этнические и другие конфликты, не выходящие за пределы границ данного государства, против воли его правящей верхушки. Более того, любая попытка силового вмешательства в подобные конфликты вероятнее всего столкнется в Совете Безопасности ООН с вето, которое будет наложено его постоянным членом, дружески настроенным по отношению к правительству данного государства. Со времен окончания холодной войны Соединенные Штаты, при поддержке НАТО и других политических организаций Запада, часто пытались восстанавливать мир силой в обход Организации Объединенных Наций и серьезно подорвали ее авторитет.

— Во-вторых, развитие человека. Мы ждем смелых и новаторских идей, направленных на максимальное ускорение человеческого прогресса в мировом масштабе. Сегодня, как и в прошлом, остро стоит проблема неравенства между богатой и экономически отсталой частями планеты. Развитые страны могут в известной мере способствовать преодолению этого неравенства путем вложения капиталов, оказания технической помощи, а также помощи в области образования.

Нам нужно проставить новый акцент на социальном, а не только экономическом развитии, учитывая тот факт, что экономическое развитие не всегда ведет к социальному, и потому уменьшить нищету и вовлечь большее число людей в денежную экономику должны прямые инвестиции в социальную сферу. Необходимо поддерживать меры, направленные на непосредственное улучшение здоровья и благосостояния беднейших слоев населения, особенно женщин и девушек. Сюда должны быть включены усилия по стабилизации, а в дальнейшем и снижению показателей роста населения.

Помощь в развитии зачастую рассматривалась странами-донорами как инструмент иностранного империализма или торгово-промышленной политики. С окончанием холодной войны необходимость соревноваться в поддержке развивающегося мира уменьшилась, а вместе с тем снизились и масштабы помощи, направленной на его развитие. Эта тенденция должна быть преодолена.

Мы настоятельно призываем все индустриальные страны в качестве первого шага принять основные положения, сформулированные Организацией Объединенных Наций, касающиеся международного содействия развивающимся странам, а именно выделять (возможно в виде налога) ежегодно по 0,7 процента своего годового дохода на содействие их развитию, из которых двадцать процентов должно идти на социальное развитие, а двадцать процентов из бюджета социального развития на решение проблем народонаселения. В последующие годы эта помощь должна возрасти.

Дополнительные усилия должны быть затрачены на преодоление разрыва в культурном уровне между разными социальными группами, наблюдаемого в беднейших странах, на обучение и переквалификацию безработных, улучшение условий труда (особенно женщин и социально незащищенных), и на вложение более крупных средств в здравоохранение, образование и культуру.

Мы предлагаем всем государствам мира поддержать «Каирскую программу действий», с тем, чтобы обеспечить половое здоровье и связанные с воспроизведением рода права человека, способствовать улучшению качества жизни беднейших слоев и остановить общий рост населения в мире. Индекс развития человека, ежегодно публикуемый Организацией Объединенных Наций в рамках принятой ей Программы развития, может служить мерой выполнения социальных программ в каждой отдельной развивающейся стране.

В развивающихся странах возрастает роль неправительственных организаций, выступающих в качестве непосредственных получателей направляемой помощи, что позволяет сократить обычные для таких стран бюрократические и связанные с коррумпированностью чиновников проволочки. Западные неправительственные организации играют важную роль в качестве партнеров и как каналы для передачи такой помощи.

— В-третьих, социальная справедливость. Главнейшим ориентиром в вопросах социальной справедливости является Планетарный Билль о правах и обязанностях. Приходится противостоять попыткам нейтрализовать меры социальной справедливости или сузить их географические или культурные пределы. Следует еще раз подчеркнуть, что Декларация прав человека приложима к сфере его частной жизни, включающей дом, семью и сообщество. Мы особо призываем к скорейшей ратификации всеми странами всех международных соглашений, касающихся прав женщин, детей, меньшинств и коренных народов.

— В-четвертых, рост всемирных торгово-промышленных конгломератов. В последние двадцать лет мы стали свидетелями усиливающейся концентрации власти и богатства в руках международных корпораций. Их вклад в развитие мировой торговли и экономики не подвергается сомнению. Однако международное право слишком медленно реагирует на появление бурно развивающихся властных структур в мировой экономике. Многонациональные корпорации в настоящее время в значительной мере способны пренебрегать позицией отдельных правительств, определяя собственную политику, направляя финансовые потоки через государственные границы и экспортируя производство в страны с наиболее дешевым рынком рабочей силы. Эта свобода рассматривается как благоприятная для свободной экономики и поощряется всемирными финансовыми рынками. Но вместе с тем крупные корпорации обычно избегают уплаты налогов путем экспорта прибылей. Финансовые организации могут уклоняться от финансового контроля, располагая свои структуры в оффшорных зонах, притом, что сумма перемещаемого международного капитала, уходящего от налогов, приближается к миллиарду долларов в день. Избегают уплаты своей справедливой доли налогов и отдельные богатые люди.

Любые предложения, направленные на решение этих проблем, но ограничившие бы функционирование свободного рынка, встретят серьезное сопротивление и наверняка не пройдут. Следовательно, необходимы новые эффективные реформы, чтобы заставить международных богачей, как корпорации, так и отдельных лиц, заплатить свою долю налогов без ущерба для механизма мировой экономики.

— В-пятых, международное право. Мировое сообщество нуждается в выработке такой системы международного права, которая бы стояла над правовыми системами отдельных государств. Необходимо преобразовать не ведающий законов мир в такой, в котором будут действовать понятные каждому и каждым соблюдаемые законы.

— В-шестых, окружающая среда. Надо признать, что современный образ жизни в индустриальных странах северного полушария не является экологически самодостаточным, и положение дел будет быстро ухудшаться по мере того, как с экономическим развитием и растущим потреблением в менее благополучных странах южного полушария будет усиливаться давление на среду. Безудержное потребление уже привело к беспрецедентной нагрузке на окружающую среду и поставило тех, кто потребляет меньше всего, по крайней мере перед двойной угрозой. Проблема в том, чтобы поднять уровень потребления того миллиарда беднейших жителей нашей планеты, кто даже один раз в день не получает достаточного питания, при одновременном претворении в жизнь более приемлемых образов потребления, позволивших бы снизить ущерб, причиняемый окружающей среде.

Глобальные проблемы окружающей среды могут разрешаться только на планетарном уровне: это уменьшение загрязнения окружающей среды, включая выбросы двуокиси углерода и других газов, вызывающих парниковый эффект; разработка альтернативных видов топлива; восстановление лесных массивов на пустошах; борьба с эрозией почв на сельскохозяйственных угодьях; создание выгодных условий для деловой активности, способствующей сбережению природы; ограничение рыбной ловли в открытом море, которая угрожает полным исчезновением целых популяций рыб; защита вымирающих видов животных и растений; постепенный отказ от принятого пагубного образа жизни, с его бросающимся в глаза расточительным потреблением; полный запрет всех видов оружия массового уничтожения. Таким образом, меры по защите окружающей среды должны стать исключительно приоритетными для всего мирового сообщества.

IX. Необходимость в новых планетарных институтах

Самый насущный вопрос двадцать первого века заключается в том, сумеет ли человечество создать глобальные институты для решения перечисленных выше проблем. Многие полезные меры уже принимаются на местном, национальном или региональном уровнях благодаря добровольным частным и государственным усилиям. Одна из важных стратегий сводится к тому, чтобы искать их решения с помощью рыночных инициатив; другая состоит в привлечении международных добровольных фондов и организаций к делу культурного и социального развития. Мы полагаем, однако, что этого недостаточно и существует необходимость в создании новых глобальных институтов, которые будут непосредственно заниматься этими проблемами и сосредоточат свое внимание на нуждах человечества в целом.

По окончании Второй мировой войны для решения этих проблем был создан ряд международных институтов, таких как Организация Объединенных Наций и Всемирная организация здравоохранения. К сожалению, между способами, какими они действуют, и нуждами нового мирового сообщества образовалась широкая пропасть. Таким

образом, либо существующие институты должны быть кардинально преобразованы, либо должны появиться новые институты.

Де-факто, политические границы мира произвольны. Мы не можем с ними считаться. Необходимо и впредь стоять на защите демократических преобразований в различных государствах мирового сообщества, но в той же мере мы обязаны расширять круг всеобщих, транснациональных прав всех членов мирового сообщества. Ныне мы более чем когда-либо нуждаемся во всемирной организации, которая представляла бы интересы людей, населяющих мир, а не интересы отдельных государств.

Организация Объединенных Наций, в отличие от предшествовавшей ей Лиги Наций, сыграла жизненно важную роль в мире, но значительно большее еще только предстоит сделать. Для того чтобы решать проблемы межгосударственного уровня и способствовать прогрессу в планетарном масштабе, ее необходимо постепенно, но, в конце концов, радикально трансформировать. Некоторые из этих перемен потребуют внесения поправок в устав ООН, другие повлекут за собой коренные изменения в ее структуре, и на все эти преобразования, безусловно, необходимо согласие стран-членов Организации. Но какие бы изменения не последовали, мы обязаны сохранить те составляющие ООН, которые столь существенным образом улучшили жизнь миллионов людей земного шара.

Наиболее фундаментальной переменой явится повышение эффективности работы ООН путем превращения ее из ассамблеи суверенных государств в ассамблею народов. Подобное преобразование не имело прецедентов, не исключая и перерастание первоначально существовавшей конфедерации независимых государств Америки в современную федеральную систему. Если мы намереваемся решить наши глобальные проблемы, отдельные государства обязаны делегировать часть своего суверенитета определенной системе транснациональной власти. В случае если достигнуть этого не удастся, мир рискует погрязнуть в конфликтах между суверенными государствами, для которых их суверенитет является первичным. Едва ли мы можем позволить себе подобную растрату ресурсов; население земного шара заслуживает лучшей участи. Транснациональная система, о которой мы говорим, без сомнения вызовет повсеместную политическую оппозицию — особенно в лице националистов и шовинистов. И все же она должна складываться — и, в конце концов, утвердиться, — если мы стремимся к достижению планетарного этического консенсуса.

Всякая новая транснациональная система должна быть демократичной и обладать ограниченной властью. Независимым государствам и регионам мира должен быть обеспечен максимум самоуправления, децентрализации и свободы. Необходимо предусмотреть также систему сдержек и противовесов, способную исключить властный произвол. Транснациональная система обязана заниматься в первую очередь вопросами, решение которых возможно только на глобальном уровне, такими как безопасность, защита прав человека, экономическое и социальное развитие, защита планетарной окружающей среды. Если указанные цели стоят того, чтобы за них бороться, мы предлагаем следующие реформы, которые должны быть проведены в рамках Организации Объединенных Наций.

— Во-первых, мир нуждается в том, чтобы в определенный момент в будущем был создан действующий избранный населением Всемирный Парламент, который будет представлять интересы людей, но не их правительств. Идея Всемирного Парламента представляет собой развитие идеи Европейского Парламента, все еще находящегося в младенческом состоянии. Существующая в настоящее время Генеральная Ассамблея ООН является ассамблеей государств. Предполагаемый Всемирный Парламент должен демократическим путем осуществлять законодательную политику. Возможно, что наиболее подходящей формой явится двухпалатный законодательный орган, состоящий из Парламента народов и Генеральной Ассамблеи государств. В деталях формальная структура этого органа может быть разработана только законодательным собранием, целью которого станет пересмотр устава ООН, и на которое мы рекомендуем возложить задачу тщательного рассмотрения предложений по укреплению Организации Объединенных Наций и/или дополнения ее парламентской системой.

— Во-вторых, мир нуждается в эффективной системе безопасности, способной устранять угрожающие миру вооруженные конфликты. Для того чтобы достичь этой цели потребуется внести изменения в устав Организации Объединенных Наций. Таким образом, право вето, которое принадлежит Большой пятерке в Совете Безопасности, должно быть аннулировано. Это право существует в силу исторических обстоятельств, сложившихся к концу Второй мировой войны, и которые ныне не являются более актуальными. Основной принцип между-

народной безопасности состоит в том, что ни одно государство или союз государств не имеет права нарушать политическую или территориальную целостность других государств путем агрессии; так, ни одному государству или группе государств не позволено осуществлять полицейские функции в мире или по собственному усмотрению наносить бомбовые удары по территориям других государств без санкции Совета Безопасности. Мир нуждается в эффективных полицейских силах для предотвращения региональных конфликтов и их мирного урегулирования путем переговоров. Мы предлагаем, чтобы Совет Безопасности ООН, избираемый Генеральной Ассамблеей и Всемирным Парламентом, мог большинством в три четверти голосов принимать любые меры по обеспечению безопасности. Это значило бы, что если сохранится существующий состав Совета, насчитывающий пятнадцать членов, то несогласия четырех или более его членов будет достаточно для того, чтобы воспрепятствовать любому решению.

— В-третьих, мы должны создать эффективный Всемирный суд и Международную систему судебных органов, наделенных достаточными полномочиями для того, чтобы добиваться исполнения своих постановлений. Всемирный (Международный) суд в Гааге уже приближается к этой цели. Всемирный суд будет правомочен разбирать дела, связанные с нарушениями прав человека, проявлениями геноцида и межгосударственными преступлениями, а также выносить решения по международным спорам. Важной является задача склонить те страны, которые до настоящего времени не признали правомочий Международного суда в Гааге, пойти на этот шаг.

— В-четвертых, мир нуждается в создании планетарного агентства международного уровня по контролю за состоянием окружающей среды. Мы рекомендуем укрепить существующие органы и программы ООН, занимающиеся вопросами защиты окружающей среды. Например, программа Организации Объединенных Наций по защите окружающей среды должна получить возможность провести в жизнь меры против серьезных экологических загрязнений. Фонду народонаселения Организации Объединенных Наций должны быть предоставлены необходимые ресурсы для удовлетворения в странах мира потребности в противозачаточных средствах, что будет способствовать стабилизации роста населения. Если окажется, что эти органы неспособны справиться со стоящими перед ними огромными проблемами, следует создать более мощный планетарный орган.

— В-пятых, мы рекомендуем создать международную систему налогообложения, с тем, чтобы помочь отставшим в развитии частям человеческого рода и удовлетворить те социальные нужды, которые не удовлетворяются рыночными механизмами. По нашему мнению следует начать с налога, который взимался бы с валового национального продукта (ВНП) всех стран; поступления должны использоваться для экономической и социальной помощи и развития. Это должен быть не добровольный вклад, но обязательный налог. Следует увеличить финансирование существующих действенных органов Организации Объединенных Наций. К ним относятся ЮНЕСКО, ЮНИСЕФ, Международная организация здравоохранения, Мировой банк, Международный валютный фонд и другие организации.

Необходимо широкое международное соглашение по налоговой реформе для того, чтобы гарантировать уплату международными корпорациями своей части общего налогового бремени. Не должны облагаться налогами или пошлиной благотворительные пожертвования на гуманитарные цели и социальное развитие. Следует серьезно исследовать сборы с международных трансфертов, чтобы обложить налогами неучтенные капиталы и помочь финансированию программ социального развития в беднейших странах. Многие государства-члены ООН отказываются платить свои взносы. По отношению к этим странам должно быть высказано осуждение и применены более жесткие меры воздействия, вплоть до санкций. Налоговый фонд должен финансировать выборочное снижение налогового бремени для бедных стран, неспособных выплачивать эти взносы.

— В-шестых, развитие системы глобальных институтов должно привести к выработке определенной процедуры, позволяющей регулировать деятельность международных корпораций и государственных монополий. Такая процедура должна выходить за рамки существующих мандатов ООН. Мы должны поощрять свободную рыночную экономику в отдельных странах, но мы также не вправе игнорировать планетарные нужды человечества в целом. Оставшись бесконтрольными, мега-корпорации и монополии вряд ли будут считаться с правами человека, окружающей средой и благополучием определенных регионов земного шара. Колоссальные различия между богатыми и слаборазвитыми частями планеты могут преодолеваться путем поощрения собственной активности последних, но также и привлечения мирового капитала к финансовой, технической и культурной помощи их экономическому и социальному развитию.

— В-седьмых, мы должны поддерживать свободный обмен идеями, уважать разные мнения и культивировать право на инакомыслие. Так, существует особая настоятельная необходимость противостоять попыткам контроля за средствами массовой коммуникации, как со стороны государственных властей, так и со стороны преследующих собственные интересы мощных экономических групп или глобальных институтов. Диктаторские режимы использовали средства массовой информации в пропагандистских целях, не допуская альтернативных точек зрения. В капиталистических странах они зачастую попадают под контроль олигополических групп, т. е нескольких крупных конкурирующих конгломератов, монополизирующих производство и сбыт основной массы продукции целой экономической отрасли. Нередко средства массовой информации ориентируются на самый низкий культурный уровень, в расчете на повышение своих рейтингов. Для некритического восприятия того шарлатанства, которое получило распространение в нашу эпоху, характерно игнорирование фактов; репортажи о всякого рода чудесах занимают больше эфирного времени, чем отчеты о новейших достижениях науки. Многие средства массовой информации — телевидение, радио, кино, печать — явно не обременяют себя обязанностью предоставлять место передачам и публикациям документального или образовательного характера.

Мы призываем воздерживаться от любой формы цензуры, осуществляемой как властями, так и рекламодателями или собственниками средств массовой информации. Следует способствовать конкуренции между средствами массовой информации, создавая общественные бесприбыльные информационные агентства, и сопротивляться любым поползновениям к монополизации средств информации или олигархическому контролю за ними. Следует также поощрять добровольные общественные движения, отслеживающие содержание и качество передач и публикаций в средствах массовой информации и предающие широкой огласке их наиболее вопиющие огрехи. Существует особая необходимость в сохранении свободного доступа к средствам массовой информации. Это означает, что ни мощные олигархические объединения глобальных СМИ, ни государственные власти не могут господствовать над этими средствами. Мы должны сформировать всемирное демократическое движение, задача которого обеспечить многообразие и взаимное обогащение культур, свободный обмен идеями.

X. Оптимизм относительно перспектив человечества

В конечном итоге — и возможно, в этом главное — мы, как члены земного человеческого сообщества, испытываем потребность в чувстве оптимизма относительно перспектив человечества. Хотя многие стоящие перед нами проблемы могут казаться неприступными, у нас есть достаточные основания надеяться на то, что мы сумеем мобилизовать наши лучшие умы на их разрешение, что при наличии с нашей стороны доброй воли и преданности делу для все большего числа членов человеческого сообщества будет наступать лучшая жизнь. Планетарный гуманизм выдвигает перед человечеством великие цели. Нам бы хотелось развить в людях чувство удивления и восхищения перед теми огромными возможностями, которыми мы обладаем, чтобы создать более достойную и полноценную жизнь для нас самих и для тех поколений, которым еще предстоит явиться на свет. Из идеалов рождается будущее. Мы не достигнем успеха, пока не решимся действовать; и мы не решимся действовать, пока не поверим в свои силы. Любой оптимистической точке зрения, к которой мы приходим, следует опираться на реалистическую оценку возможностей достижения желаемого, но нас должна поддерживать вера в свою способность преодолеть ждущие нас на этом пути трудности.

Планетарный гуманизм отвергает нигилистическую философию рока и отчаяния, как и ту, что проповедует отказ от разума и свободы, терзается страхом и мрачными предчувствиями и одержима апокалиптическими сценариями явления Армагеддона. Искони род человеческий сталкивался с вызовами своему существованию. Таков нескончаемый эпос нашего земного бытия. Сегодня, как и прежде мы, гуманисты, побуждаем людей к тому, чтобы они не искали спасения свыше. Мы одни несем ответственность за собственную судьбу, и лучшее, что мы можем сделать, это призвать наши разум, отвагу и сострадательность для того, чтобы претворить наши самые высокие чаяния в жизнь. Мы верим, что в планетарном обществе будущего все и каждый обретут возможность достойного существования. Жизнь оказывается исполненной смысла для тех, кто готов брать на себя ответственность и вместе с другими предпринимать все усилия, необходимые для достижения этой цели. Мы можем и должны участвовать в созидании нового мира, мира завтрашнего дня. Будущее может быть щедрым и изобильным, оно может открыть перед нами новые удивительные и волнующие дали. Планетарный гуманизм способен существенно послу-

жить укреплению в человеке положительных установок, столь необходимых для осуществления тех беспримерных возможностей, которые ожидают человечество в третьем тысячелетии и после него.

Те, кто подписал этот документ, искренне готовы сотрудничать с представителями различных мировых культур, в том числе и основных традиционных вероисповеданий. Мы полагаем насущной задачу выработки общей почвы для согласия и поиска общих ценностей. Необходимо организовать постоянный обмен мнениями — и не только с теми, кто разделяет наши взгляды, но и с теми, чьи взгляды могут отличаться от наших. При всем нашем несходстве и многообразии культурных традиций, мы обязаны сознавать, что все мы принадлежим к одной обширной человеческой семье, населяя общий земной дом. Сами достижения человеческого рода ныне представляют угрозу для его будущего существования. Лишь мы и ответственны за нашу общую судьбу. Решение вставших перед нами проблем потребует от всех членов мирового сообщества умения сотрудничать и мудрости. Во власти каждого человеческого существа осмыслить это. Планетарное сообщество — это мы сами, и каждый из нас может способствовать его будущему процветанию. Будущее открыто перед нами. Мы должны сделать свой выбор. Вместе мы сможем осуществить благороднейшие цели и идеалы человечества.

Те, кто поставил свое имя под Гуманистическим Манифестом 2000, не обязательно согласны с каждым его положением. Однако мы принимаем его основные принципы и делаем его достоянием мировой общественности во имя того, чтобы способствовать общему конструктивному диалогу. Мы призываем мужчин и женщин, представляющих другие культурные традиции, присоединяться к нам и вместе работать над созданием лучшего мира в том будущем планетарном сообществе, которое возникает сегодня.

Проект Манифеста 2000 подготовлен почетным профессором Университета штата Нью-Йорк в Буффало, Президентом международной академии гуманизма Полом Куртцем.

Перевод с английского Е. С. Алексеев, А. Г. Кругов, В. А. Кувакин, 1999.

Научный редактор русского текста Манифеста 2000 — профессор В. А. Кувакин.

ИЗБРАННЫЙ СПИСОК ПОДПИСЕЙ:

Поль Куртц, заслуженный профессор Государственного Университета штата Нью-Йорк в Буффало, Президент международной академии гуманизма (США).

Ричард Давкинс, Чарльз Симони профессор, Новый колледж, Оксфорд, Англия.

Эдвард Вильсон, профессор университета Пелегрино, Агассиз музей сравнительной зоологии Гарвардского университета США.

Артур Кларк, писатель, глава университета Моратува, глава Международного космического университета.

Стив Ален, писатель, США.

Ричард Ликей, антрополог, Кения.

Поль Д. Бойер, нобелевский лауреат в области химии, США.

Сер Гарольд В. Крото, нобелевский лауреат в области химии, Англия.

Ферид Мурад, нобелевский лауреат, Университет Техаса, США.

Джозе Сарамако, нобелевский лауреат в области литературы, Испания.

Алан Крэнстон, бывший Сенатор США.

Этьен Болье, Академия наук, Франция.

Дженс С. Скоу, биолог, нобелевский лауреат, Дания.

Джил Тартер, председатель Института СЕТИ, США.

Марио Молина, нобелевский лауреат в области химии, США.

Герберт А. Хауптман, нобелевский лауреат в области химии, США.

Жан-Мари Ленн, нобелевский лауреат, Институт Луиса Пастера, Франция.

Бару Бенасерраф, нобелевский лауреат, Дана-Фарбер институт рака, США.

Даниэль Даннет, философ, Центр изучения сознания Университета Тафтс, США.

Из числа Российских граждан манифест подписали:

Абелев Г. И., биолог, профессор МГУ, чл.–корр. Российской академии наук (РАН).

Басов Н. Г., физик, академик РАН, лауреат Нобелевской премии.

Баженов Л. Б., д.ф.н. ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Васин В. М., писатель, переводчик (Оттава, Канада).

Велихов Е. П., физик, академик РАН.

Винокур А. В., писатель (Москва).

Гинсбург В. Л., физик, академик РАН.

Гусейнов А. А., философ, профессор МГУ, чл.–корр. РАН.

Дубровский Д. И., профессор, Институт философии РАН.

Ефремов Ю. Н., астроном, профессор МГУ.

Зотов А. Ф., философ, профессор МГУ.

Капица С. П., физик, профессор, Институт физических проблем РАН.

Кувакин В. А., философ, профессор МГУ, председатель Российского гуманистического общества.

Лекторский В. А., философ, чл.–корр. РАН, гл. ред. журнала «Вопросы философии».

Маслин М. А., философ, профессор МГУ.

Межуев В. М., философ, профессор, Институт философии РАН.

Митрохин Л. Н., философ, чл.–корр. РАН, Институт философии РАН.

Павлов Ю. М., политолог, профессор МГУ.

Разин А. В., философ, профессор МГУ.

Солонин Ю. Н., философ, профессор, декан философского факультета СПбГУ.

Тажуризина З. А., философ, профессор МГУ.

Чумаков А. Н., философ, профессор, Первый вице-президент Российского философского общества.

И многие другие.

БИОГРАФИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ РУССКИХ ФИЛОСОФОВ

АВВАКУМ ПЕТРОВ

(1620/21? — 14/24.04.1682)

•Проповедник, глава староверов.
•В 1643 или 1644 г. принял священнический сан.
•С 1652 г. протопоп г. Юрьевца-Подольского.
•В 1653 г. за сопротивление реформе патриарха Никона и борьбу за восстановление «древнего благочестия» заключен в тюрьму, затем сослан в Тобольск.
•Осужден на Соборе в Москве (1666), лишен сана, подвергнут анафеме и сослан в Пустозерск.
•Сожжен вместе с единоверцами на костре.
•В заключении написал свое «Житие». Автор нескольких десятков сочинений, оказал огромное влияние на духовную жизнь Руси.
•Причислен к лику святых Старообрядческой Архиепископией (ныше Митрополией) Московской и всея Руси (1916) и Старообрядческой Архиепископией Новозыбковской, Московской и всея Руси (1988).

Соч.: 1) Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и др. его сочинения. М., 1960; 2) Книга толкований и поучений // Древнехранилище Пушкинского дома. Материалы и исследования. Л., 1990; 3) Послания и челобитные. СПб., 1995.

АВЕРИНЦЕВ СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ

(род.10.12.1937)

•Литературовед, культуролог, философ.
•Доктор филологических наук, член-корр. АН РАН (1987), действительный член Российской академии естественных наук, член Европейской академии (1991), член Всемирной академии культуры (1992). Почетный д-р церковных наук Восточного института (Рим). Лауреат Государственной премии по науке за статьи в кн. «Мифы народов мира» (1990).
•А. более 20 лет работал в Институте мировой литературы АН СССР, в течение ряда лет являлся заведующим отделением античной литературы. С декабря 1991 — зав. отделением Ин-та истории мировой культуры при МГУ. Ведет также преподавательскую работу на философском факультете МГУ. Автор ряда статей в Философской Энциклопедии: «Православие», «Откровение», «Патристика» (в соавторстве с Соколовым), «Протестантизм», «Шпенглер О.» и др.; в Философском энциклопедическом словаре («Христианство», «Киники», «Логос» и др.); в Большой Советской энциклопедии; в кн. «Мифы народов мира», в словаре «Эстетика» («Риторика», «Архетип», «Фома Аквинский», «Хейзинга» и др.). Член редколегии Философского Энциклопедического словаря. Ответственный редактор книг: «Новое в современной классической филологии» (М., 1979); «Поэтика древнегреческой литературы» (М., 1981); «Взаимосвязь и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы» (М., 1981).

Соч.: 1) Плутарх и античная биография. М., 1973; 2) Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия. М., 1975; 3) Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977 (пер. на итальянский и сербский яз.); 4) Эволюция философской мысли // Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Новое в классической филологии. М., 1979; 5) Культура Византии IV — первой половины VII века. М., 1984; 6) От берегов Босфора до берегов Ефрата. М., 1987; 7) Попытки объясниться. М., 1988 (сб. публистических стилей); 8) Бахтин. Смех. Христианская культура // Россия. (Альманах). Венеция. 1988 .№ 6 (переизд. В сб. «М. М. Бахтин и философия». М., 1992); 9) Византия и Русь: Два типа духовности. Статья 1: Наследие священной державы // Новый мир. 1988. № 7; 10) Византия и Русь: Два типа духовности. Статья 2: Закон и милость // 1988. № 9; 11) Два рождения европейского рационализма // 1989. № 3; 12) Системность символов поэзии Вячеслава Иванова // Контекст. 1989; 13) «Морфология и культура» Освальда Шпенглера // Новые идеи в философии. Ежегодник Философского общества СССР. 1991; 14) Культура и религия. М., 1991; 15) Христианский аристотелизм как форма западной традиции // Христианство и культура в Европе. Мадрид, 1992 г. (на испанском яз., пер. на итальянском яз.).

АВСЕНЕВ ПЕТР СЕМЕНОВИЧ

(впоследствии архимандрит Феофан) (1810 — 1852)

•Философ и психолог.
•Проф. Киевской Духовной Академии (1836—1850), затем настоятель посольской церкви в Риме.
•Предметом особого интереса А. были исключительные проявления душевной жизни человека (ясновидение, сомнабулизм и т. п.), рассматриваемые как сверхъестественные феномены.

•Разработал «план истории души», включая вопросы о ее происхождении, возрасте, состоянии после телесной смерти.

•Проанализировал национальные особенности русского народа. Философские теории, согласно А., должны получать психологическое обоснование.

•Оказал влияние на Гогоцкого.

Соч.: Из записок по психологии // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии. Киев, 1869.

АКСАКОВ АЛЕКСАНДР НИКОЛАЕВИЧ
(8/20.06.1832 — 4/17.01.1903)

•Один из основоположников парапсихологии.

•Два года учился на медицинском факультете Московского ун-та.

•Занимался изучением психических явлений, не получивших объяснения в научной психологии.

•С 1874 по 1889 г. издавал в Лейпциге ежемесячный журнал «Psychische Studien», в котором публиковались работы по спиритизму. Популяризировал его в России.

Соч.: 1) Позитивизм в области спиритизма: По поводу кн. А. Дассье «О посмертном в человеке». СПб., 1884; 2) Анимизм и спиритизм. СПб., 1890. Т. 1—2 (3-е изд. СПб., 1989); 3) Предшественники спиритизма в последние 250 лет. СПб., 1895.

АКСАКОВ ИВАН СЕРГЕЕВИЧ
(26.09/8.10.1823 — 27.01/8.02.1886)

•Публицист, идеолог славянофильства.

•Брат К. С. Аксакова.

•Закончил училище правоведения в Петербурге (1842).

•В 1849 г. — арестован за участие в движении славянофилов, освобожден, но находился под негласным надзором полиции.

•В 1852 г. — редактор «Московского сборника», в 1858—1859 гг. «Русские беседы», газеты «Парус». В 60-е годы редактировал газеты «День» и «Москва», в 80-е — газету «Русь».

•По своим взглядам близок Хомякову и К. С. Аксакову. Критиковал западный рационализм. Доминантой мировоззрения А. — идея народности — вера, община, народный быт и т. д. Предложил проект самоупразднения дворянства как сословия.

•Тесные отношения связывали А. с Достоевским, Тютчевым, Соловьевым.

Соч.: 1) Соч. М., 1886—1887. Т.1—2; 2) И. С. Аксаков в его письмах. М.—СПб., 1888—1896; 3) «И слово правды...». Уфа, 1986.

АКСАКОВ КОНСТАНТИН СЕРГЕЕВИЧ
(29.03/10.04.1817 — 7/19.12.1860)

•Философ-славянофил, историк, литератор, поэт.

•С 1832 по 1835 г. учился на филологическом факультете Московского университета. Входил в кружок Н. В. Станкевича.

•В 1847 г. защитил магистерскую диссертацию «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка».

•Полагал, что западное христианство утратило «внутреннюю правду», ибо подчинило жизнь принуждению и юридическим нормам. Только славяне сохранили «истинное христианство» и общинный быт, но равновесие русского общества было нарушено Петром I. Православие и общинный строй приведут к устранению классовых и национальных противоречий.

•Использовал диалектику Гегеля для обоснования основных положений славянофильства, подвергал критике материализм за атеистические выводы.

•Обратился к Александру II с «Запиской о внутреннем состоянии России», в которой обвинял правительство в деспотизме и подавлении свободы.

Соч.: 1) Полное собрание сочинений Т.1—3 М., 1861—1880; 2) О современном человеке. СПб. 1876; 3) Ранние славянофилы. А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. и И. С. Аксаковы. СПб., 1912.

АЛЕКСЕЕВ ВИССАРИОН ГРИГОРЬЕВИЧ
(1866 — 1944?)

•Математик, представитель Московской философско-математической школы.

•Окончил Московский университет (1888).

•С 1901 г. — ординарный профессор Юрьевского ун-та.

•Занимался вопросами применения комбинаторики в химии. Критиковал дарвинизм и ницшеанство. Наметил путь построения аритмологической антропологии.

Соч.: 1) Математика как основание критики научно-философского мировоззрения: По исследованиям Г. Тейхмюллера, А. Ф. Этгингена, Н. В. Бугаева и Б. А. Некрасова в связи с

исследованиями автора по формальной химии. Юрьев, 1903; 2) Н. В. Бугаев и проблемы идеализма московской математической школы. Юрьев, 1905.

АЛЕКСЕЕВ НИКОЛАЙ НИКОЛАЕВИЧ

(1/13.05.1879 — 2.03.1964)

•Философ, правовед, участник евразийского движения.
•Учился на юридическом факультете Московского ун-та, из которого исключен за участия в студенческих выступлениях.
•Вольнослушатель Дрезденского политехникума. Окончил Московский ун-т в 1906 г.
•Стажировался в Берлине, Гейдельберге, Париже.
•В 1912-1917 гг. — профессор права в Москве. В 1922-1931 гг. — преподавал в Праге и Берлине, в 1931—1948 гг. — в Страсбурге и Белграде.
•В 1946 г. принял советское гражданство.
•Умер в Женеве.
•Эволюционировал от неокантианства через феноменологию к критическому реализму, полагая традиционные метафизические проблемы научно необъяснимыми. Критиковал теорию «естественного права», противопоставляя ей идеал «государства-правды». Выступал за создание на территории России-Евразии хорошо организованного государства, сочетающего принципы аристократизма и демократизма.

Соч.: 1) Основы философии права. Прага, 1924; 2) Идея государства: Очерки истории политической мысли. Нью-Йорк, 1955; 3) Мир и душа: Философские размышления о материи и духе на основе диалектического реализма. Женева, 1955; 4) Русская империя в ее исторических истоках. Женева, 1958.

АЛЕКСЕЕВ СЕРГЕЙ АЛЕКСЕЕВИЧ

(1871 — 23.05.1945)

•Религиозный философ, публицист.
•Псевдоним - Аскольдов.
•Сын А. А. Козлова.
•Окончил естественно-историческое отделение физико-математического факультета Петербургского ун-та.
•За книгу «Мысль и действительность» получил степень магистра философии в Московском ун-те (1914).
•В 20-х гг. основал тайное религиозно-философское общество «Братство преподобного Серафима Саровского», за что арестован в 1828. Попал в лагерь на Соловки, затем сослан. Оказавшись в Новгороде во время немецкой оккупации, выехал в Германию.
•Умер в Потсдаме.
•Боролся с кантовским критицизмом, полагал, что «индивидуальный субъект» должен занять место «гносеологического субъекта». Материя и дух, согласно А., есть два аспекта субстанции нашего «я». Сторонник христианского спиритуализма и персонализма, развил концепцию панпсихизма. В понимании пространства и времени близок к Бергсону.
•Последний период творчества характеризуется нарастанием эсхатологических настроений (работы этих лет остаются неопубликованными).

Соч.: 1) Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб., 1900; 2) Мысль и действительность. М., 1914; 3) Дознание как целостное. Психологическое понятие личности. М., 1918; 4) Гносеология. Пг., 1919; 5) Время и его преодоление // Мысль. 1922, № 3; 6) Религиозно-эстетическое значение Достоевского // Ф. М. Достоевский. Пг., 1922.

АМФИТЕАТРОВ ЕГОР ВАСИЛЬЕВИЧ

(1815 — 1888)

•Философ-эстетик и историк литературы.
•На его взгляды оказали влияние Аристотель, Зольгер, Гердер и Шиллер.
•Подверг критике средневековую эстетику и формализм Канта.
•Ему принадлежит первый в России опыт создания истории эстетики.

Соч.: Исторический очерк учений о красоте и искусстве. Харьков, 1890.

АНДРЕЕВ АНДРЕЙ ЛЕОНИДОВИЧ

(род. в 1947)

•Доктор философских наук, профессор.
•Специалист по эстетике, истории русской философии.
•В последние годы занимается проблемой культурно–исторических особенностей России.

Соч.: 1) Искусство, культура, сверхкультура (философия искусства Н. А. Бердяева). М., 1991; 2) Россия, которую мы обретаем // Москва 1993. № 4, 7, 9, 11.

АНДРЕЕВ ДАНИИЛ ЛЕОНИДОВИЧ

(2/15.11.1906 — 30.03.1959)

•Религиозный философ, писатель, поэт.
•Сын писателя Л. Н. Андреева.

•Окончил Высшие литературные курсы (в конце 20-х гг.).
•Участник Великой Отечественной войны.
•В 1947 г. арестован и осужден на 25 лет за антисоветскую деятельность. Провел в заключении 10 лет.
•Главные идеи развил в «Розе мира», они получили поэтическое переложение в «Русских богах» и «Железной мистерии». А. — сторонник религиозного спиритуализма, самобытный представитель мифологической ветви русского космизма со своеобразным «символическим языком». В центре воззрений А. — устройство Вселенной, жизнь которой наполнена борьбой Сил Света с Силами Зла, получающих свою персонификацию. История — отражение взаимоотношения неземных Сущностей.
•Использовал античное понятие зона (века жизни)для обозначения мировых периодов. Мистерия первого зона завершается гибелью Антихриста и спасением немногих, во втором зоне произойдет спасение всех без исключения и прекращение излучения злобы. В третьем — свершится искупление самого Демона.

Соч.: 1) Роза мира. Философия истории. М., 1921; 2) Железная мистерия. М., 1990; 3) Собр. соч. М., 1993. Т. 1.

АНДРЕЕВ ФЕДОР КОНСТАНТИНОВИЧ
(1/13.04.1887 — 10.05.1929)

•Историк русской философии.
•В 1913 г. окончил Московскую Духовную Академию (учился под руководством А. И. Введенского) и стал ее доцентом по кафедре систематической философии и логики.
•С 1920 г. преподавал в Богословском институте, рукоположен в священники.
•Друг П. Флоренского.
•Развивал идеи философской школы Московской Духовной Академии, объясняя, в частности, ее расхождение со славянофилами тем, что это «спор двух противников, имеющих общий предмет любви».

Соч.: 1) Камень, отвергнутый строителями. Сто лет борьбы за онтологизм // Богословский вестник. 1912, № 12; 2) Московская Духовная Академия и славянофилы // Там же. 1915, № 10/12.

АНИЧКОВ ДМИТРИЙ СЕРГЕЕВИЧ
(1733 — 1/12.05.1788)

•Философ и публицист.
•Окончил Московский ун-т.
•В течение 20 лет читал курсы и составил учебники почти по всем разделам математики.
•С 1767 г. начал чтение философского курса на русском языке. Экстраординарный (1771) и ординарный (1777) профессор.
•Масон с 1777 г.
•Автор многих произведений, среди которых: «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происхождении натурального богопочитания» (1769), «О невещественности души человеческой и из оной происходящего ее бессмертия» (1777), «О превратных понятиях человеческих, происходящих из излишнего упования, возлагаемого на чувства» (1779), «О разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих» (1783).
•Теистическое мировоззрение А. включало в себя деистические моменты, с позиций сенсуализма критиковал концепцию врожденных идей.
•Неопубликованные труды А. и вся его библиотека погибли при пожаре его дома в сер. 1780-х гг.

Соч.: Слово о свойствах познания человеческого и о средствах, предохраняющих ум смертного от разных заблуждений; Слово о разных причинах, немалое препятствие причиняющих в продолжении познания человеческого // Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVII века. В 2 т. Т. 1. М., 1952.

АНИЧКОВ ЕВГЕНИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ
(2/14.01.1866 — 22.10.1937)

•Историк эстетики, литературный критик.
•Учился на историко-филологическом факультете Петербургского ун-та, из которого исключен в 1887 г. за участие в студенческих волнениях. Восстановлен в 1889, окончил в 1892.
•С 1903 г. — профессор Психоневрологического института. Выступал за «реалистический символизм».
•С 1920 г. — профессор университета в Скопле.

Соч.: 1) Христианство и Древняя Русь. Прага, 1924; 2) История эстетических учений. Прага, 1926; 3) Язычница. Париж, 1931.

АННЕНКОВ ПАВЕЛ ВАСИЛЬЕВИЧ
(19.06/1.07.1813 — 8/20.03.1887)

•Литературный критик.
•Учился в Петербургском ун-те.

•Близок к Герцену и Белинскому в 40-х годах, выступал за приобщение России к западной цивилизации. Критиковал идеалистическую метафизику, призывал ориентироваться на науку.
•Представитель дворянского либерализма, сторонник умеренного варианта «чистого искусства».
•Переписывался с К. Марксом. Оставил ценные мемуары.
Соч.: 1) Воспоминания и критические очерки. СПб., 1881—1887; 2) К. Маркс и Ф. Энгельс и революционная Россия. М., 1967. С. 127—132,142—145 — письма Анненкова Марксу.

АНТОНИЙ, митрополит Киевский
(1863 —1936)

•Богослов, философ, церковный деятель.
•В миру — Храповицкий Алексей Павлович.
•В 1885 г. окончил Санкт-Петербургскую духовную академию и принял монашество.
•Ректор Московской Духовной Академии (1890—1894), Казанской Духовной Академии (1894—1900), епископ и архиепископ. Митрополит Киевский (1917).
•Эмигрировал в 1920, возглавил Русскую Синодальную Зарубежную церковь (1921—1926). Испытал влияние славянофилов и Достоевского. Разрабатывал персоналистическую антропологию «нравственного монизма» на основе «динамической гносеологии». Полагал, что конфликт «я» и «не-я» разрешается в церкви.
Соч.: 1) Пушкин как православный христианин. Белград, 1920; 2) Избр. соч. Белград, 1935; 3) Мысли митрополита Антония, записанные П. С. Лопухиным. Стремски Карловцы, 1937; 4) Нравственная идея важнейших христианских православных догматов. Нью-Йорк, 1965.

АНТОНОВИЧ МАКСИМ АЛЕКСЕЕВИЧ
(27.04/9.05.1835 — 14.11.1918)

•Философ-материалист, публицист и общественный деятель.
•Окончил Петербургскую Духовную Академию, но от церковной карьеры отказался.
•С 1862 г. — ведущий критик журнала «Современник» (до его закрытия в 1866).
•В философских статьях «Современная философия», «Два типа современных философов», «О гегелевской философии», «Современная физиология и философия», «Единство сил природы» и др. отстаивал материализм и позиции современного естествознания.
• С 60-х гг. одним из первых в России выступил с критикой позитивизма и кантианства. Идеализм рассматривал как орудие религии. На основе антропологического принципа Фейербаха и Чернышевского выдвигал задачу радикального переустройства общественной жизни. Боролся с концепцией «чистого искусства».
•В 1896 г. опубликовал книгу «Ч. Дарвин и его теория».
•Оставил ценные воспоминания о Чернышевском, Добролюбове, Некрасове.
•В работах А. порой встречаются упрощение и субъективизм в оценках.
Соч.: 1) Избранные статьи. Философия. Критика. Полемика. Л. 1938; 2) Избранные философские сочинения. М. 1945; 3) Шестидесятники. М. 1984.

АРСЕНЬЕВ КОНСТАНТИН КОНСТАНТИНОВИЧ
(24.01/5.02.1837 — 22.03.1919)

•Либеральный публицист и общественный деятель.
•Один из главных редакторов «Энциклопедического словаря» Брокгауза и Ефрона, главный редактор «Нового энциклопедического словаря».
•Почетный академик. (1900).
Соч.: 1) Критические этюды по русской литературе. Т. 1—2 СПб., 1904; 2) Свободаслова и веротерпимости. СПб., 1904; 3) За четверть века. П., 1915.

АРСЕНЬЕВ НИКОЛАЙ СЕРГЕЕВИЧ
(16.05.1888 — 18.12.1977)

•Философ, ученый, поэт.
•Окончил Московский университет.
•Проф. кафедры западноевропейской литературы Саратовского университета (1918—1920). После эмиграции работал в Берлине, Кенигсберге, Варшаве.
•С 1948 г. — проф. Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке.
•Исследования А. посвящены античности, средним векам, эпохе Возрождения и современности.
Соч.: 1) Жажда подлинного бытия. Берлин. 1922; 2) Из жизни духа. Варшава., 1935; 3) Преображения мира и жизни. Нью-Йорк., 1959; 4) Единый поток жизни. Брюссель., 1973; 5) О красоте в мире. Мадрид., 1974.

АСМУС ВАЛЕНТИН ФЕРДИНАНДОВИЧ
(30.12.1894 — 05.06.1975)

•Доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РСФСР, член Международного института философии в Париже, Лауреат Государственной премии.

•Круг научных интересов: история философии, логика, Теория культуры. С 1939 года — профессор кафедры философии МГУ, с 1968 года работал в Ин-те Философии АН СССР.

Соч.: 1) Логика М., 1946; 2) Декарт. М, 1956; 3) Демокрит. М.,1960; 4) И. Кант. М., 1973; 5) Платон. М., 1975; 6) Историко-философские этюды. М., 1984; 7) В.С. Соловьев. Опыт философской биографии //ВФ. 1988. № 6.

АСТАФЬЕВ ПЕТР ЕВГЕНЬЕВИЧ
(7/19.12.1846 — 7/19.04.1893)

•Философ и юрист.

•В 1864—1868 гг. учился на юридическом фак-те Московского ун-та.

•В 1872—1875 гг. — проф. философии права в Демидовском юридическом лицее. Читал курсы по истории философии, теории познания, психологии, этике и логике.

•С 1885 г. работал цензором.

•В онтологии близок Лейбницу. Полагал, что имеет место самоопределение сознания и это непосредственное знание, данное во внутреннем опыте, — начало всякого познания.

Соч.: 1) Понятие психического ритма, как научное обоснование психологии полов. М., 1882; 2) Страдания и наслаждения в жизни. СПб., 1885; 3) Смысл истории и идеалы прогресса. М., 1885 (2-е изд. 1886); 4) Национальное самосознание и общечеловеческие задачи // Русское обозрение 1890, № 2; 5) Нравственное учение графа Л. Н. Толстого и его критика // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 4.

АХИЕЗЕР АЛЕКСАНДР САМОЙЛОВИЧ
(род. в 1929 г.)

•Доктор философских наук, Академик Нью-Йоркской Академии наук, Академик Гуманитарной Академии наук.

•Основоположник методологии социокультурного анализа российской истории. Руководитель независимого теоретического семинара «Социокультурная методология анализа российского общества».

Соч.: 1) «Россия: критика исторического опыта». Т. 1—3. М., 1991; 2) Российский либерализм перед лицом кризиса// Общественные науки и современность. 1993. № 1; 3) Специфика исторического пути России// Россия/Russia. 1993, Турин. Италия; 4) Гуманизм как элемент культуры // «Общественные науки», № 2, 1990 г.

БАЗАРОВ ВЛАДИМИР АЛЕКСАНДРОВИЧ
(27.07/8.08.1874 — 16.09.1939)

•Философ, экономист, социал-демократ.

•Настоящая фамилия — Руднев.

•Вместе с И. И. Скворцовым-Степановым перевел «Капитал» К. Маркса (т. 1—3, 1907—1909). Затем перешел на позиции богостроительства и эмпириокритицизма. Выступил против Октябрьской революции.

•Последние годы жизни занимался переводческой деятельностью.

Соч.: 1) Авторитарная метафизика и автономная личность // Очерки реалистического мировоззрения. СПб., 1904; 2) Анархический коммунизм и марксизм. СПб., 1906; 3) На два фронта. СПб., 1910; 4) О философии действия // Современник, 1913. № 6, 7, 10.

БАКУНИН МИХАИЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ
(18/30.05.1814 — 19.06/1.07.1876)

•Философ и революционер, идеолог анархизма.

•В 1832—1834 гг. примыкал к кружку Н. В. Станкевича.

•С 1840 г. — в эмиграции. Участник революции 1848—1849 гг. в Праге и Дрездене, за что дважды приговаривался к смертной казни. Выдан России и сослан в Сибирь (1875).

•В 1861 г. совершил побег и включился в европейскую революционную борьбу, вступил в I Интернационал и вел там раскольническую деятельность, за что был исключен из него в 1872 году. 0сновные работы — «Федерализм, социализм и антителеологизм» (1867), «Государственность и анархия» (1873).

• Рассматривал государство как исторически оправданное зло, которое должно быть заменено безгосударственным общественным самоуправлением на основе принципов свободы, равенства, справедливости и братства. Главную задачу видел в том, чтобы «взорвать» государство, являющееся угнетателем человечества.

•Анархистские идеи Б. получили распространение в России, Италии, Испании и др. странах.

Соч.: 1) Полное собрание сочинений, Т. 1—2 СПб., 1902; 2) Соч.: В 6 т. Париж., 1907—1913; 3) Собр. соч. и писем. В 4-х т. М., 1934—1935; 4) Философия. Социология. Политика. М.,1989.

БАКУНИН ПЕТР АЛЕКСАНДРОВИЧ

(1820 — 1900)

•Философ.

•Брат М. А. Бакунина.

•Исходил из того, что Бог — живой и вечный дух, через которого только и возможно подлинное знание. Обосновывал учение о бессмертии души.

Соч.: Основы веры и знания. СПб., 1886.

БАРЯТИНСКИЙ АЛЕКСАНДР ПЕТРОВИЧ

(7/18.01.1798 — 19/31.08.1844)

•Поэт, мыслитель, декабрист.

•Будучи военным, вступил в Южное общество декабристов, сблизился с Пестелем и по его поручению формировал террористическую группу для истребления царской семьи.

•Автор неоконченной поэмы «О Боге», книги стихов «Часы досуга в Тульчине», не дошедшего до нас философского сочинения материалистической направленности.

•Отрицал существование сверхъестественного в природе, разумность и целесообразность мира, с атеистических позиций критиковал Вольтера.

Соч.: 1) В кн.: Избранные социально-политические произведения декабристов, Т. 2 Л., 1951; 2) Восстание декабристов. Материалы. Т. 10. Л., 1953.

БАТЕНЬКОВ ГАВРИИЛ СТЕПАНОВИЧ

(25.03/5.04.1793 — 29.10/10.11.1863)

•Философ, декабрист.

•Участник Отечественной войны.

•В 1825 г. вступил в Северное общество декабристов. После ареста провел в одиночном заключении более 20 л., затем был сослан на 10 л. в Томск.

•Доказывал необходимость ликвидации крепостного права, выступал за конституционную монархию.

•Считал основным принципом познания и действия волевую интуицию. На его взгляды повлияли Беме, Сведенборг, русские масоны, Монтескье и физиократы.

Соч.: Повесть собственной жизни // Русский архив, 1881, кн. 2.

БАТУРИН ПАФНУТИЙ СЕРГЕЕВИЧ

(ок. 1740 — 23.10.1803)

•Просветитель.

•В произведении «Исследования книги о заблуждениях и истине» (1790), подверг критике религиозно-мистические взгляды Сен-Мартена, изложенные в его книге «О заблуждениях и истине или воззвание человеческого рода ко всеобщему началу знания». Автор «Краткого повествования о аравлянах» (1787).

•Стоял на позициях деизма, защищая идеи гелиоцентризма, сенсуалистическую теорию познания, выступал за развитие опытных наук. Разделял концепцию договорного происхождения государства.

Соч.: 1) Записки (1790—1798) // Голос минувшего. 1918, № 1—9; 2) Исследования книги о заблуждениях и истине // Избр. произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. Т. 2. М., 1952.

БАУЭР ЭРВИН СИМОНОВИЧ

(19.10.1890 — 1942)

•Биолог-теоретик, специалист по философии и методологии биологии.

•Окончил медицинский факультет Будапештского университета (1914).

•Участник Венгерской революции. После ее поражения эмигрировал.

•С 1925 г. жил в СССР в Москве, с 1934 г. — в Ленинграде.

•Ставил задачу создания теоретической биологии. Отличительным свойством живого считал принцип устойчивого неравновесия.

Соч.: 1) Основные ошибки биологии // Диалектика в природе. Сб. 2. Вологда, 1926; 2) Физические основы в биологии. М., 1930; 3) Теоретическая биология. М.—Л., 1935; 4) Принципы теоретической биологии // Социалистическая реконструкция и наука. 1935. Вып. 9

БАХТИН МИХАИЛ МИХАЙЛОВИЧ

(4/16.11.1895 — 7.03.1973)

•Культуролог, литературовед, философ.

•Окончил Петроградский университет (1918).

•В конце 20-х годов репрессирован, выслан в Кустанай на 6 лет. Более чем на 30 лет был исключен из научной жизни.

•Создал «Философию поступка», в которой ценности становятся значимыми только благодаря индивидуальным усилиям. Главной задачей считал соединение двух областей — мира культуры и мира жизни.

•В культурологии ввел понятие хронотопа, как внутренней связи восприятии пространства и времени, лежащей в основе художественных систем разных исторических эпох.

Соч.: 1) Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965; 2) Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963 (2-е изд. 1972); 3) К философским основам гуманитарных наук // Эстетика словесного творчества. М., 1979; 4) Литературно-критические статьи. М., 1985.

БАХТИН НИКОЛАЙ МИХАЙЛОВИЧ

(20.03./1.04.1894 — 9.07.1950)

•Филолог, философ.

•Брат М. М. Бахтина.

•Учился на филологических факультетах Новороссийского и Петербургского ун-тов.

• 1918 г. вступил в Добровольческую армию, затем эмигрировал.

•Пять лет воевал в составе Иностранного легиона в Алжире.

•Занимался литературной работой во Франции. Испытал влияние Ницше, Канта, Гуссерля, современных западных философов, а также К. Леонтьева.

•С 1932 жил в Великобритании, где получил степень доктора философии. Основное внимание уделял проблемам человеческого существования, соотношению внутреннего и внешнего плана жизни.

Соч.: Из жизни идей: Статьи. Эссе. Диалоги. М., 1995.

БЕЗОБРАЗОВА МАРИЯ ВЛАДИМИРОВНА

(29.05/10.06.1857 — 2/15.09.1914)

•Первая русская женщина — профессиональный философ.

•Училась в Лейпцигском и Цюрихском университетах.

•Степень доктора философии получила в Бернском университете за исследование по древнерусской философии (1891).

•Основала в России «Этическое общество» (1910), выступала с публичными лекциями.

• Работу по специальности на родине получить Б. не удалось, все труды публиковала за свой счет.

•Свои воззрения называла сначала «конкретным монизмом», подчеркивая нераздельность души и тела, затем — «этическим идеализмом».

Соч.: 1) Философские этюды. М., 1892; 2) Публичные лекции. М., 1901; 3) Мысли, афоризмы и негативы. СПб., 1902; 4) О безнравственности. СПб., 1911; 5) Исследования, лекции, мелочи. СПб., 1914.

БЕЛИНСКИЙ ВИССАРИОН ГРИГОРЬЕВИЧ

(30.05/11.06.1811 — 26.05/7.06.1848)

•Литературный критик, публицист, философ.

•Учился в Московском университете, но был из него исключен за антикрепостнические выступления.

•С 1832 г. занимался литературной работой. С 1839 г. — ведущий сотрудник журнала «Отечественные записки». В 1847 г. вместе с Н. А. Некрасовым и И. И. Панаевым приступил к изданию журнала «Современник».

•Известность Б. принесла статья «Литературные мечтания» (1834).

•В «Письме к Гоголю» (1847) выдвинул программу революционно-демократических преобразований России.

•Прошел путь от увлечения абсолютным идеализмом Гегеля до материализма в его антропологической форме, утопического социализма и революционного демократизма. Подчеркивал решающую роль народа в истории, отстаивал принципы реализма в искусстве.

Соч.: 1) Избранные философские сочинения Т. 1—2. М.–Л., 1984; 2) Полное собрание сочинений, т. 1—13. М., 1953—1959; 3) Избранные письма, Т. 1—2. М., 1955.

БЕЛЫЙ АНДРЕЙ

(14/26.10.1880 — 8.01.1934)

•Поэт, романист, критик, философ.

•Настоящее имя — Бугаев Борис Николаевич.

•Окончил физико-математический факультет Московского ун-та (1903).

•В 1910 г. опубликовал главный теоретический труд — «Символизм». Позднее увлекся антропософией Р.Штайнера: «Р. Штайнер и Гете в мировоззрении современности» (1917).

•В 1919—1920 гг. участвовал в создании Вольной философской ассоциации.

•Занимал пантеистические позиции, отстаивал идею, что жизнь раскрывается не через рациональное познание, а может быть выражена в особых символических образах, выступающих результатом духовных поисков Индии, Персии, Египта, Греции и мыслителей средневековья. Живое слово, согласно символизму, приобретает магическую силу.

Соч.: 1) Символизм. М., 1910; 2) О символизме // Труды и дни. П., 1918; 3) Арабески М., 1911.

БЕМ АЛЬФРЕД ЛЮДВИГОВИЧ
(1886 — 1945)

•Исследователь творчества Достоевского, литературовед.
•Профессор русской литературы в Праге.

Соч.: 1) Тайна личности Достоевского // Православие и культура. Берлин., 1922; 2) У истоков творчества Достоевского. Прага., 1936; 3) Достоевский. Психоаналитические этюды. Прага-Берлин., 1938.

БЕРВИ-ФЛЕРОВСКИЙ ВАСИЛИЙ (ВИЛЬГЕЛЬМ) ВАСИЛЬЕВИЧ (ВИЛЬГЕЛЬМОВИЧ)
(28.04/10.05.1829 — 4.10.1918)

•Социолог.
•Окончил юридический факультет Казанского университета.
•В 1862 г. сослан в Астрахань за революционную деятельность.
•Отстаивал народнические идеи, полагая, что грядет новая раса людей, лишенных индивидуальных свойств. Общество будущего мыслилось им как единый организм.

Соч.: 1) Азбука социальных наук. Ч. 1—2. СПб., 1871; 2) Азбука социальных наук. Ч. 3. Лондон, 1894; 3) Философия бессознательного, дарвинизм и реальная истина. СПб., 1878.

БЕРДЯЕВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ
(6/18.03.1874 — 24.03.1948)

•Философ, основоположник христианского экзистенциализма.
•Учился на естественном факультете Киевского университета. Исключен из университета за участие в революционном студенческом движении, сослан в Вологодскую губернию.
•С 1904 г. вел активную деятельность в религиозно-философских обществах Петербурга.
•В «Философии свободы» (1911) подверг критике западную философию за разрыв связей с бытием, в «Смысле творчества» (1916) разработал концепцию антроподицеи.
•В 1918 г. создал Вольную Академию Духовной Культуры, в 1920 г. избран профессором Московского университета.
•Выслан из России в 1922.
•В 1924 г. перебирается в Париж и обосновывается в его пригороде - Кламаре, где создает «Философию свободного духа» (1927), «О назначении человека» (1931), «Я и мир объектов» (1934) и многие другие труды — всего его перу принадлежит более 500 книг и статей. Дружеские узы в разное время связывали его с С. Н. Булгаковым, Д. С. Мережковским, Е. Н. Трубецким, В. Ф. Эрном, П. А. Флоренским, О. Шпенглером, М. Шелером. Ж. Маритеном, Э. Жильсоном, Э. Мунье, Г. Марселем, Р. Ролланом, А. Жидом.
•Автор исследования по отечественной философии — «Русская идея. Основные проблемы русской мысли конца XIX века и начала XX века» (1946).
•О своем интеллектуальном развитии рассказал в книге «Самопознание».
•Взгляды Б. сформировались под влиянием Гераклита, Оригена, Григория Нисского, Я. Беме, Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого.
•Основная идея Б. состоит в том, что свобода не детерминирована бытием, не определяется даже Богом, но имеет примат над ними и открывает возможность творчества нового, еще не бывшего в мире. В философии истории философ раскрыл механизм обездушивания культуры и ее перехода в цивилизацию. Б. отверг нормативную этику и противопоставил ей этику творчества, в которой корень зла усматривается в объективации результатов творчества.

Соч.: 1) Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989; 2) Смысл истории. М., 1990; 3) Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990; 4) Самопознание. М., 1991; 5) О назначении человека. М., 1993; 6) Философия свободного духа. М., 1994; 7) Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994.

БИБЛЕР ВЛАДИМИР СОЛОМОНОВИЧ
(1918 — 2000)

•Кандидат философских наук (1951).
•Ведущий научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований РГГУ. Специалист в области философии культуры.
•Автор нового направления в системе образования - школы диалога культур. Вместе с учениками развивал идеи философской логики культуры и логики мышления в канун XXI в.
•В РГГУ с 1992 г. Был руководителем творческого коллектива «Диалог культур», главным редактор журнала «Архэ», членом международного редсовета журнала «Arbor Mundi» («Мировое древо»), издающегося в РГГУ. Действительным членом Нью-Йоркской академии наук.
•Автор около 90 работ.

Соч.: 1) Мышление как творчество: (Введение в логику мысленного диалога). М.: Политиздат, 1975; 2) Нравственность. Куль-

тура. Современность: Философские размышления о жизненных проблемах. М.: Знание, 1990; 3) Кант — Галилей — Кант: Разум нового времени в парадоксах самообоснования. М.: Мысль, 1991; 4) М. М. Бахтин, или Введение в поэтику культуры. М.: Прогресс, 1991; 5) От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1991; 6) Цивилизация и культура: Философские размышления в канун XXI века / РГГУ. ИВГИ. М., 1993. (Чтения по истории и теории культуры, вып. 3); 7) Еще один диалог Монологиста с Диалогиком / Архэ; 8) Культурологический семинар. Кемерово, 1993. Вып. 1. С. 9—7; 9) Античная культура: Воображаемые уроки в 3—4 кл. Школы диалога культуры / В. С. Библер, А. В. Ахутин, С. Ю. Курганов. М.: Интерпракс, 1995; 10) Что есть философия // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 108—128; 11) Ю. М. Лотман и будущее филологии // Лотмановский сб. № 1. М., 1995. С. 278—286.

БИЦИЛЛИ ПЕТР МИХАЙЛОВИЧ
(1.10/13.10.1879 — 25.08.1953)

•Историк, литературовед.

•Проф. истории в Одессе и Софии.

Соч.: 1) Введение в мировую историю. Белград, 1823; 2) Этюды о русской поэзии. Прага,. 1926; 3) Проблемы жизни и смерти в творчестве Толстого. Прага, 1929.

БЛАВАТСКАЯ ЕЛЕНА ПЕТРОВНА
(31.08/12.09.1831 — 26.04/8.05.1891)

•Основоположница теософии.

• Писала под псевдонимом Радда-Баи

•Совершила длит. путешествие по странам Европы, Америки и Азии.

•С 1873 г. — гражданка США.

•В 1875 г. в Нью-Йорке создала Теософическое Общество. Вместе с американским полковником Г. С. Олькотом выезжала в Индию, организовала отделения Теософического общества в Париже и Лондоне.

•Опираясь на восточные мистические учения Б. ставит задачу раскрыть эзотерические знания, зашифрованные в древних символах. Согласно теософии, сокровенным смыслом владеют только «великие посвященные». На базе эзотерического знания Б. стремилась организовать всечеловеческое братство.

Соч.: 1) Тайная доктрина. В 4-х т. Рига, 1937; 2) Из пещер и дебрей Индостана. М., 1991.

БЛОК АЛЕКСАНДР ЛЬВОВИЧ
(1852 — 1909)

•Правовед, занимался проблемами социальной философии.

•Отец А. А. Блока.

•Окончил юридический факультет Петербургского ун-та (1875).

•Проф. кафедры государственного права в Варшавском ун-те.

•Последние годы работал над «Систематикой наук», оставшейся незаконченной.

Соч.: 1) Государственная власть в европейском обществе. СПб., 1880; 2) Политическая литература в России и о России. Варшава, 1884.

БЛОНСКИЙ ПАВЕЛ ПЕТРОВИЧ
(14/26.05.1884 — 15.02.1941)

•Психолог, педагог, историк философии.

•Окончил историко-филологический факультет Киевского ун-та (1907).

•Неоднократно арестовывался за революционную деятельность.

•В философии близок С. Трубецкому, в психологии следовал за Бехтеревым и бихевиористами.

•Один из создателей Академии социального воспитания (1919).

Соч.: 1) Философия Плотина. М., 1918; 2) Реформа науки. М., 1919; 3) Современная философия. Ч. 1—2 М., 1918—1922; 4) Психологические очерки. М., 1927; 5) Избранные психологические произведения. М., 1964.

БОБРОВ ЕВГЕНИЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ
(24.01/5.02.1867 — 12.03.1933)

•Философ.

•Последователь Тейхмюллера и Козлова, переводчик Лейбница.

•Сторонник панпсихизма.

Соч.: 1) О понятии бытия. Казань, 1898; 2) Философские этюды. Вып. 1—4. Варшава, 1911; 3) Философия в России. Вып. 1—6. Казань, 1899—1902.

БОГДАНОВ АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ
(10/22.08.1873 - 7.04.1928)

•Философ, экономист, политический деятель, ученый и писатель.

•Настоящая фамилия — Малиновский.

•По образованию врач.
•В 1918—1926 гг. — член президиума Коммунистической академии.
•С 1921 г. занимался исследованиями в области гематологии, с 1926 — директор основанного им первого в мире института переливания крови.
•В философии от естественно-исторического материализма развивался к энергетизму и махизму. Создатель эмпириомонизма, в котором коллективный опыт занял место индивидуального опыта эмпириокритицизма. Б. отстаивал положение о тождестве общественного бытия и общественного сознания.
•Создатель тектологии — всеобщей организационной науки, противопоставляемой диалектике и базирующейся на теории равновесия.
•Теоретик Пролеткульта.

Соч.: 1) Эмпириомонизм. Кн. 1—3. М.–СПб., 1904—1906; 2) Революция и философия. СПб., 1905; 3) Из психологии общества, 2-е изд. СПб. 1906; 4) Наука об общественном сознании. М., 1914; 5) Всеобщая организационная наука (тектология). Ч. 1—2 М., 1913—1917, Ч. 3. Берлин–П.–М., 1922; 6) О пролетарской культуре. М., 1924.

БОЛДЫРЕВ ДМИТРИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ

(20.04/2.05.1885 — 12.05.1920)

•Философ и публицист.
•Окончил историко-филологический факультет Петербургского ун-та. Стажировался в Гейдельбергском и Марбургском ун-тах.
•В 1910 г. — приват-доцент в Пермском ун-те.
•В 1919 г. — директор Пресс-бюро при правительстве Колчака. Арестован революционной властью, умер в тюрьме от сыпного тифа.
•Основное произведение «Знание и бытие» не было закончено автором.
•Развивал идеи Н. О. Лосского, создал гносеологию «объективизма», утверждающую, что знание — не принадлежность познающего субъекта, но принципиальное свойство мира. Ввел принцип самопознаваемости бытия.

Соч.: 1) Огненная купель //Русская мысль. 1915, № 11—12; 2) Золотой век Августа // Русская свобода. 1917, № 12–13; 3) Знание и бытие. Харбин, 1935.

БОЛОТОВ АНДРЕЙ ТИМОФЕЕВИЧ

(7/18.10.1738 — 4/16.10.1833)

•Ученый-естествоиспытатель и философ.
•С 17 лет на военной службе.
•В 1762 г. вышел в отставку и жил в собственном имении.
•Издавал журнал «Сельский житель», затем «Экономический магазин», в которых опубликовал более 400 статей и заметок.
•В 1770 г. удостоен золотой медали Вольного экономического общества за «Наказ для деревенского управления».
•В философии последователь Крузиуса. Природу стремился объяснить из самой «натуры», состоящей из «первоначальных стихий». Христианские воззрения Б. имели нравоучительный характер.

Соч.: 1) Детская философия, или Нравоучительные разговоры между одною госпожою и ее детьми, сочиненные для способствования истинной пользе молодых людей. В 2 ч. М., 1776—1779; 2) Жизнь и приключения А. Болотова, описанные им самим для своих потомков. М., 1986.

БОРИСОВ ПЕТР ИВАНОВИЧ

(1800 — 1854)

•Философ, декабрист.
•Сослан в Сибирь.
•Взгляды Б. формировались под влиянием Вольтера, Гольбаха, Гельвеция. Развивал идеи материализма, атомизма, бесконечности Вселенной в очерке 40-х гг. — «О возникновении планет».

Соч. в кн.: Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. 3. Л., 1951.

БОРИЧЕВСКИЙ ИВАН АДАМОВИЧ

(1886 — 1941)

• Специалист по философии науки.
•Окончил историко-филологический факультет Петербургского ун-та.
•С 1921 г. — проф. Петроградского ун-та, затем — Педагогического института.

Соч.: 1) Введение в философию науки. П., 1922; 2) Древняя и современная философия науки в ее предельных понятиях. М.–Л., 1925.

БОРОВОЙ АЛЕКСЕЙ АЛЕКСЕЕВИЧ

(30.11/12.12.1875 — 21.11.1935)

•Философ, юрист, историк.
•Теоретик постклассического анархизма XX века.
•Окончил юридический факультет Московского ун-та (1989), приват-доцент.
•В 1906 — 1910 гг. руководил издательством «Логос».

•Испытал влияние Бергсона, персонализма, интуитивизма, ницшеанства, марксизма. Действительность трактовал как «творческую эволюцию», постигаемую интуицией. Единственный подлинный принцип анархизма, согласно Б., — безграничность развития человека и безграничность расширения его идеалов.

Соч.: 1) Анархизм. М., 1918; 2) Общественные идеалы современного человечества: Либерализм. Социализм. Анархизм. М., 1906 (2-е изд. М., 1917).

БРИЛЛИАНТОВ АЛЕКСАНДР ИВАНОВИЧ
(1867 — 1933)

•Богослов, историк средневековой философии.

•Окончил Санкт-Петербургскую Духовную Академию, с 1903 — ее профессор по кафедре общей церковной истории.

•С 1914 судьба неизвестна.

Соч.: 1) Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугенны. СПб., 1898; 2) К вопросу о философии Эриугенны. СПб., 1899.

БРОНЗОВ АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ
(1858 — 1919)

•Историк богословия и философии, филолог.

•Окончил Санкт-Петербургскую Духовную Академию (1883), с 1897 г. — экстраординарный профессор по кафедре нравственного богословия.

•Опубликовал около 950 статей и материалов по вопросам этики и др.

Соч.: 1) Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. СПб., 1884; 2) Нравственное богословие в России. СПб., 1901.

БРЮСОВ ВАЛЕРИЙ ЯКОВЛЕВИЧ
(1/13.12.1873 — 9.10.1924)

•Писатель, поэт, критик, один из основателей русского символизма.

•Окончил историко-филологический факультет Московского ун-та, где изучал философию под руководством Лопатина.

•Испытал влияние Вл. Соловьева, Спинозы, Лейбница. Увлечение оккультными науками выразил в романе «Огненный ангел» (1908) и цикле статей об Агриппе Нетгсгеймском (1913).

•«Научная поэзия» — масштабный философско-поэтический эксперимент Б.

Соч.: 1) Собр. В 7 т. М, 1975; 2) Манифесты, статьи, рецензии. М., 1990.

БРЯНЦЕВ (БРЯНЦОВ) АНДРЕЙ МИХАЙЛОВИЧ
(1749 — 1821)

•Философ.

•С 1770 г. учился в Московском ун-те.

•Сподвижник проф. Д. С. Аничкова и С. Е. Десницкого.

•В 1787 г. защитил диссертацию «О природе истины».

•С 1795 г. — проф. кафедры логики и метафизики в Московском ун-те, затем — директор Педагогического института.

•На его взгляды оказали влияние Декарт, Лейбниц, Мендельсон. В трактовке природы исходил из каузально-телеологического параллелизма, полагая, что она — физическое тело и «нравственное поле» одновременно. Соединяет их «непостижимая деятельность».

Соч.: 1) Слово о связи вещей во вселенной // Избр. произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. 1. М., 1952; 2) Слово о всеобщих и главных законах природы // Там же.

БУБНОВ НИКОЛАЙ НИКОЛАЕВИЧ
(7/19.01.1880 — 4.08.1962)

•Философ, культуролог.

•Учился в Гейдельбергском ун-те вместе с Ф. Степуном, С. Гессеном. С 1920 г. читал там курсы философии истории, философии религии и логики, курс истории рус. культуры.

•Руководил Славянским институтом при Гейдельбергском ун-те (с 1934 по 1956 г.).

•С 1947 по 1956 г. — почетный проф. истории русской мысли.

•Подготовил и издал с комментариями сборник переводов русских философов «Russische Religionsphilosophen» (1956).

Соч.: «Russische Religionsphilosophen» (1956).

БУГАЕВ НИКОЛАЙ ВАСИЛЬЕВИЧ
(14/26.09.1837 — 29.05/12.06.1903)

•Математик, философ.

•Отец Андрея Белого.

•Проф. математики Московского ун-та, главный представитель Московской философско-математической школы.

•Развил оригинальный вариант эволюционной монадологии, в которой прошлое монады накапливается в ней и является источником совершенствования мира и роста духовности.

•Создал учение о «прерывных функциях» («аритмологию»), связывая их с индивидуальным бытием.

Соч.: 1) Основы эволюционной монадологии. М., 1893; 2) Математика и научно-философское мировоззрение. М., 1899; 3) Математика как орудие научное и педагогическое. 2-е изд. М., 1875.

БУЛГАКОВ СЕРГЕЙ НИКОЛАЕВИЧ
(16/28.06.1871 — 13.07.1944)

•Философ, богослов, экономист.
•Окончил юридический факультет Московского ун-та (1896).
•С позиций легального марксизма критиковал народников.
•Книга «От марксизма к идеализму» (1903) знаменует переход Б. от экономического материализма к идеализму и православию.
•Проф. политэкономии в Киевском (1901—1906) и Московского (1906—1916) ун-тах.
•В 1918 г. принял священнический сан.
•Эмигрировал в 1923 г.
•С 1925 по 1944 г. — проф. догматики и декан русского Богословского института в Париже. Развивал концепцию всеединства, центральное место в которой принадлежит идее боговоплощения — внутренней связи Бога и созданного им через посредство Софии (Премудрости Божьей).
•Автор двух трилогий: 1) «Купина Неопалимая»(1927), «Друг Жениха» (1927), «Лестница Иакова» (1929); 2) «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936), «Невеста Агнца» (1945). Посмертно вышли «Апокалипсис Иоанна» (1948) и «Философия имени» (1953).

Соч.: 1) Два града. М., 1911; 2) Свет Невечерний. Сергиев Посад, 1917; 3) О Богочеловечестве. Т. 1—3. Париж, 1933—1945; 4) Философия имени. Париж, 1953 (переизд. СПб., 1998); 5) Тихие думы. М., 1996; 6) Труды по социологии и теологии. В 2 т. М., 1997.

БУРАЧЕК СТЕПАН АНИСИМОВИЧ
(1800 — 1876)

•Популяризатор философии, издатель.
•По образованию — корабельный инженер, генерал-лейтенант.
•Преподавал кораблестроение в Морском корпусе.
•С 1840 г. совместно с П. Корсаковым издавал журнал «Маяк».
•Ставил задачу создания православной философии, отличной от «нескладицы» Запада.

Соч.: 1) Содержание философии // Маяк. 1840. Ч. 4; 2) Древняя мудрость русских и задача нынешней философии. Задача философии // Маяк. 1842. Т. 6. Книга II.

БУТАШЕВИЧ-ПЕТРАШЕВСКИЙ МИХАИЛ ВАСИЛЬЕВИЧ
(1/13.11.1821 — 7/19.12.1866)

•Социолог, общественный деятель.
•Окончил юридический факультет Петербургского ун-та, служил в МИДе.
•С 1844 г. в его доме проводились «пятницы», на которых рассматривались вопросы революции в России. Его сторонники выпустили два выпуска Карманного словаря иностранных слов (1-й в 1846 г., 2-й сожжен в 1849 г.).
•Арестован и приговорен к расстрелу, замененному пожизненной каторгой в Восточной Сибири.
•Являлся приверженцем антропологического материализма Фейербаха и утопического социализма Фурье, боролся за ликвидацию крепостничества.

Соч.: 1) Сочинения, показания // Дело петрашевцев. Т. 1. М.–Л., 1937; 2) Сочинения, показания, письма // Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953.

БУХАРЕВ АЛЕКСАНДР МАТВЕЕВИЧ
(впоследствии архимандрит Феодор)
(1822 — 2/14.04.1871)

•Богослов, духовный писатель, публицист.
•Окончил Московскую Духовную Академию и с 1854 г. был ее профессором.
•После запрещения Синодом в 1862 г. его «Исследования Апокалипсиса» отказался от сана. Близок к Н. В. Гоголю в последние годы его жизни.
•Обличал безбожие современной цивилизации, выступал за «богословие культуры», как внесения в последнюю Христовой правды, соединения мирского с духовным. Подготовил религиозно-философский ренессанс в России начала XX в.

Соч.: 1) О временных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865; 2) Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад, 1916; 3) Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) к казанским друзьям. Сергиев Посад, 1917.

БУХАРИН НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧ
(27.09.1888 — 15.03.1938)

•Государственный и общественный деятель, экономист, социолог.
•Псевдонимы: Н. Б-х-н, К. Твардовский, Nota Bene.

• Исключен из Московского ун-та в 1911 г. за участие в революционном движении. Выехал за границу, вернулся в Россию весной 1917 г. Член ЦК РСДРП(б).

•В 1929 г. исключен из Политбюро ЦК ВКП(б), снят с поста редактора «Правды». В 1937 г. арестован и затем расстрелян.

Соч.: 1) Экономика переходного периода. М., 1920; 2) Теория исторического материализма. М., 1921; 3) Дарвинизм и марксизм // Этюды. М.–Л., 1932; 4) Избранные труды: История и организация науки и техники. Л., 1988; 5) Философские арабески (диалектические очерки) // Вопросы философии. 1993, № 6.

БЭР КАРЛ МАКСИМОВИЧ
(17/28.02.1792 — 16/28.11.1876)

•Ученый, много лет проживший в России, один из основоположников науч. эмбриологии, натуралист и путешественник, оригинальный мыслитель.

•Б. принадлежит заслуга открытия яйцеклетки млекопитающих, позволившего ему обобщить идею яйца как простейшей и общей всему живому формы жизни.

•В потоке живого искал закон развития. Полагал, что наука не в состоянии объяснить самого творения, она призвана быть лишь верным описанием истории творения.

Соч.: История развития животных: Наблюдения и размышления. М., 1953.

ВАЛЕНТИНОВ Н.
(7.05.1879 — 26.08.1964)

•Философ, журналист.

•Настоящее имя — Вольский Николай Владиславович.

•Жил в США, критиковал марксистскую философию с позиций махизма.

Соч.: 1) Э. Мах и марксизм. М.,1908; 2) Философские построения марксизма. М., 1908.

ВАСИЛЬЕВ ВАСИЛИЙ ПАВЛОВИЧ
(20.02/4.03.1818 — 20.04/6.05.1900)

•Востоковед, исследователь буддийской философии.

•Профессор Казанского ун-та, академик (1866).

Соч.: 1) Буддизм, его догматы, история, литература. Ч. 1. СПб., 1857, Ч. 3. СПб., 1869; 2) Религии Востока: Конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873.

ВАСИЛЬЕВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ
(29.06/11.07.1880 — 31.12.1940)

•Логик, психолог, философ.

•Проф. Казанского ун-та с 1918 г.

•Предвосхитил конструктивизм в логике (неуниверсальность закона исключенного третьего).

Соч.: 1) О частных суждениях, о треугольнике противоположностей, о законе исключенного четвертого. Казань, 1910; 2) Логика и металогика //Логос, 1912—1913. Кн. 1—2; 3) Логический и исторический методы в этике. (Об этических системах Л. Н. Толстого и В. С. Соловьева). Казань (б.г.); 4) Лекции по психологии, 2-е изд. Казань, 1911; 5) Воображаемая логика. М., 1989.

ВВЕДЕНСКИЙ АЛЕКСАНДР ИВАНОВИЧ
(19/31.03.1856 — 7.03.1925)

•Философ, психолог, логик, сторонник неокантианства.

•Проф. Петербургского ун-та с 1888 г., председатель Петербургского философского общества (1899).

•Углублял кантовский дуализм веры и знания, души и тела. Отрицал познаваемость чужой душевной жизни, поскольку она не имеет объективных признаков («психофизический закон»).

Соч.: 1) Опыт построения теории материи на принципах критической философии. Ч. 1. СПб., 1888; 2) Психология без всякой метафизики. П., 1914 (3-е изд. 1917); 3) Логика, как часть теории познания. М.–П., 1923; 4) Философские очерки, 2-е изд. Прага, 1924.

ВВЕДЕНСКИЙ АЛЕКСЕЙ ИВАНОВИЧ
(14.05.1861 — 23.02.1913)

•Философ, психолог и публицист.

•Псевдоним — А. Басаргин.

•Ученик и последователь В. Д. Кудрявцева-Платонова.

•Окончил Московскую Духовную Академию и стал в дальнейшем ее профессором.

•С 1897 г. сотрудничал в «Московских Ведомостях».

•Учитель П. А. Флоренского.

Соч.: 1) Памяти В. Д. Кудрявцева-Платонова. Сергиев Посад, 1893; 2) Психология веры. Сергиев Посад, 1899; 3) Время и вечность. Сергиев Посад, 1903; 4) Мировая трагедия знания. Сергиев Посад, 1908; 5) Конспект курса метафизики. М., 1908.

ВЕЙДЛЕ ВЛАДИМИР ВАСИЛЬЕВИЧ
(1/13.03.1895 — 5.07.1979)

•Культуролог, публицист, историк искусства.
•Окончил исторический факультет Петербургского ун-та.
•В 1918—1920 гг. — профессор Пермского ун-та.
•Эмигрировал в 1924 г.
•В 1932—1952 гг. — профессор христианского искусства в Парижском богословском институте.

Соч.: 1) Задачи России. Нью-Йорк, 1974; 2) Безымянная страна. Париж, 1968.

ВЕЛЛАНСКИЙ ДАНИЛО МИХАЙЛОВИЧ
(11/22.12.1774 — 15/27.03.1847)

•Ученый-медик и философ.
•Настоящая фамилия — Кавунник.
•Учился в Киевской Духовной Академии (1789), Петербургской медико-хирургической академии (1796—1802), в Германии (1802—1805), где слушал лекции Шеллинга и Стеффенса.
•Проф. Петербургской медико-хирургической академии (1814—1837).
•Исходил из тождества бытия и мышления, критиковал агностицизм, развивал идеи о всеобщей взаимосвязи (борьба полярностей, триада).
•Оказал влияние на М. Павлова и любомудров.

Соч.: 1) Биологическое исследование природы. СПб., 1812; 2) Обозрение главных содержаний философического естествознания. СПб., 1815; 3) Опытная, наблюдательная и умозрительная физика. СПб., 1831.

ВЕЛЯМОВИЧ ВЛАДИМИР ВИКТОРОВИЧ
(1854 — ?)

•Эстетик-позитивист.
•Сводил психическое к деятельности нервной системы, критиковал мистицизм. Последователь Г. Спенсера.

Соч.: Психо-физиологические основания эстетики. Ч. 1-2. СПб., 1878.

ВЕНЕВИТИНОВ ДМИТРИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ
(14/26.09.1805 — 15/27.03.1827)

•Поэт и мыслитель.
•В 1823—1825 гг. — вольнослушатель Московского ун-та.
•Основатель философского кружка — «Общество любомудров».
•В философии близок к Шеллингу. Критиковал классицизм с позиций романтизма, выступал за народность искусства. Отрицательно относился к подражанию Западу.

Соч. :1) Избранное. М., 1956; 2) Полн. собр. соч. М.-Л., 1934. 3) Стихотворения.Проза. М.1980.

ВЕРНАДСКИЙ ВЛАДИМИР ИВАНОВИЧ
(28.02/12.03.1863 — 6.01.1945)

•Естествоиспытатель и мыслитель.
•Один из основателей генетической минералогии и радиогеологии, основоположник биогеохимии, кристаллограф, почвовед, историк и методолог естествознания.
•Окончил физико-математический факультет Петербургского ун-та.
•В 1898—1911 гг. — профессор Московского ун-та, откуда ушел в числе 124 ученых в знак протеста против произвола царского правительства.
•Академик с 1908 г., организатор и первый президент Украинской Академии наук. В 1927 г. создал в АН СССР отдел живого вещества (впоследствии Институт геохимии и аналитической химии им. Вернадского).
•Разработал идеи вечности жизни, закономерного перехода биосферы в ноосферу, многообразия пространственно-временных отношений в природе. Продолжил и развил учение русского космизма.

Соч.: 1) Начало и вечность жизни. П., 1922; 2) Размышления натуралиста. Кн. 1. М., 1975. Кн. 2. М., 1977; 3) Философские мысли натуралиста. М., 1988; 4) Научная мысль как планетарное явление. М., 1991.

ВЕРНАДСКИЙ ГЕОРГИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ
(20.08.1887 — 12.06.1973)

•Историк и философ.
•Сын В. И. Вернадского и ученик В. О. Ключевского.
•Окончил Московский ун-т, учился также в Берлине и Фрайбурге.
•Проф. Пермского и Таврического ун-тов.
•В 1920 г. эмигрировал в Чехословакию, затем в США, где преподавал в Йельском ун-те.
•Один из создателей евразийского движения. Подчеркивал значение тюркского влияния на Русь. Подготовил 5 томов 10-томного издания по истории России.

Соч.: 1) Русское масонство в царствование Екатерины II. П., 1917; 2) Опыт истории Евразии. Берлин, 1934; 3) Звенья русской культуры. Берлин, 1938.

ВЕСЕЛОВСКИЙ АЛЕКСАНДР НИКОЛАЕВИЧ
(4/16.02.1838 — 10/23.10.1906)

•Литературовед.
•Проф. Петербургского ун-та (с 1872), академик (1880).
•Сторонник позитивизма, подвергал критике эстетику Шеллинга и Гегеля, отрицал ее самостоятельность как науки, растворяя в «поэтике».

Соч.: 1) Собр. соч. Т. 1—6., 8, 18. М.–Л., 1906—1938; 2) Избр. статьи. Л., 1939.

ВИППЕР РОБЕРТ ЮРЬЕВИЧ
(14/26.02.1859 — 30.12.1954)

•Историк, методолог истории.
•Академик (1943).
•Сторонник эмпириокритицизма, полагал, что идеальное и материальное — проявление нейтральной психической среды. Историческую реальность понимал в основном как психологическую. Разрабатывал «исторический реализм».

Соч.: 1) Очерки теории исторического познания. М., 1910; 2) Кризис исторической науки. Казань, 1921; 3) Рим и раннее христианство. М., 1954.

ВЛАДИМИР (в крещении Василий) ВСЕВОЛОДОВИЧ МОНОМАХ
(1053 — 1125)

•Великий князь Киевский (1113—25); законодатель, мыслитель.
•Правнук Владимира Крестителя и внук Ярослава Мудрого.
•В его «Поучении» изложены представления об идеальном правителе и идея необходимости единства страны. Сохранились также автобиографическое Повествование и письмо к Олегу Святославичу. Творческое наследие великого князя дошло до нас в качестве вставки Лаврентьевской летописи.
•Мировоззрение В. основано на провиденциализме. В общефилософском плане он следует традиции каппадокийцев. В его сочинениях заметны влияния Василия Великого, Иоанна Экзарха.

Соч.: Поучение Владимира Мономаха // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. Т. 1. СПб., 1977.

ВЛАДИСЛАВЛЕВ МИХАИЛ ИВАНОВИЧ
(9/21.11.1840 — 24.04/6.05.1890)

•Философ и психолог.
•Ученик Лотце и К. Фишера.
•Проф. (1868) и ректор (1887) Петербургского ун-та.
•Сторонник трансцендентального идеализма.

Соч.: 1) Психология. Т. 1—2. СПб., 1881; 2) Лекции по истории философии. СПб., 1885.

ВЫГОТСКИЙ ЛЕВ СЕМЕНОВИЧ
(5/17.11.1896 — 11.06.1934)

•Психолог, создатель культурно-исторической теории в психологии.
•Окончил юридический факультет Московского ун-та и историко-филологический факультет ун-та Шанявского.
• Основал Институт дефектологии. Проф. Института психологии в Москве.
•Разработал экспериментально-генетический метод исследования развития психики. Создав вместе с А. Н. Леонтьевым и А. Р. Лурия одну из ведущих шкод в мировой психологии.

Соч.: 1) Мышление и речь. М.–Л., 1934; 2) Избр. психологические исследования. М., 1956; 3) Психология искусства. М., 1968 (3-е изд. 1986); 4) Собр. соч. Т. 1—6. М., 1982—1984.

ВЫРУБОВ ГРИГОРИЙ НИКОЛАЕВИЧ
(31.10/12.11.1843 — 13.12.1913)

•Философ и химик.
•Занимал кафедру истории науки в Коллеж де Франс.
•Предлагал преодолеть односторонности материализма и идеализма с позиций позитивизма. Критик диалектики.

Соч.: 1) La philosophie materiliste et la philosophic positive // 1879, t. 22, w. 4; 2) Remarques sur la philosophie critique en allemagne/ / ibid t. 22, № 6.

ВЫШЕСЛАВЦЕВ БОРИС ПЕТРОВИЧ
(3/15.10.1877 — 10.10.1954)

•Философ и богослов.
•Окончил юридический факультет Московского ун-та. Входил в кружок П. И. Новгородцева.
•С 1917 г. - экстраординарный проф. Московского ун-та.
•В 1922 г. выслан России. Работал в Берлине, Париже, Женеве.
•Редактор издания ИМКА-Пресс.
•Разрабатывал проблематику «философии сердца», антропологии, теории культуры. Его книга — «Сердце в христианской и индийской мистике» (1929) — первая систематизирующая работа по православному пониманию проблемы.

Соч.: 1) Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии, М.,1914; 2) Русская стихия у Достоевского. Берлин,1923; 3) Проблемы религиозного сознания. Берлин,1924; 4) Вера, неверие и фанатизм. Париж,1928; 5) Христианство и социальный вопрос. Париж,1929; 6) Сердце в христианской и индийской мистике. Париж,1929; 7) Этика преображенного Эроса. Проблема Закона и Благодати. Париж, 1930; 8) Образ Божий в существе человека // Путь, 1935, № 49; 9) Философская нищета марксизма. Франкфурт-на-Майне, 1952; 10) Кризис индустриальной культуры. Марксизм. Неосоциализм. Неолиберализм. Нью-Йорк, 1953; 11) Вечное в русской философии. Нью-Йорк, 1955.

ГАВРИИЛ, архимандрит

(1795 — 10/22.05.1868)

•Философ, богослов.
•В миру — Воскресенский Василий Николаевич.
•Окончил Московскую Духовную Академию в 1816 г.
•Преподавал в Петербурге, Орле, Казани, Симбирске.
•Первый историк русской философии, отстаивал ее самобытность и утверждал отсутствие связи ее развития с движением западноевропейской мысли. Сторонник концепции естественного права.

Соч.: 1) История философии. Т. 1—6. Казань, 1837—1840; 2) Философия правды. Казань, 1843; 3) Поучительные слова: В 2 ч. Казань, 1850.

ГАЙДЕНКО ПИАМА ПАВЛОВНА

(род. 1934)

•Современный русский философ.
•Доктор философских наук, профессор.
•Работает в Институте Российской Академии наук.
•Специалист по истории философии, науки, культуры.

Соч.: 1) «Формирование научных программ Нового времени», 1987; 2) «Парадоксы свободы в учении Фихте», 1990; 3) «История науки в контексте культуры», 1990; 4) «История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс», 1991; 5) «Традиции и революция в истории науки», 1991; 6) «История социологии в Западной Европе и США», 1993.

ГАЛИЧ (Говоров) АЛЕКСАНДР ИВАНОВИЧ

(1783 — 9/21.09.1848)

•Психолог и философ.
•Окончил Петербургский педагогический институт (1808), в 1808—1813 гг. учился в Германии.
•С 1821 по 1831 г. преподавал в Петербургском ун-те, затем был лишен права чтения лекций.
•Отстаивал существование объективных законов природы, критикуя субъективный идеализм и материализм, одновременно отстаивая методологию опытных наук. Разрабатывал эстетику романтизма.

Соч.: 1) Опыт науки изящного. СПб., 1834; 2) Картина человека. СПб., 1834; 3) Лексикон философских предметов. Т. 1. СПб., 1845.

ГЕОРГИЙ КОНИССКИЙ

архиепископ Могилевский и Белорусский

(20.11/1.12.1717 — 13/24.02.1795)

•Философ, богослов.
•В миру — Григорий Осипович Кониский.
•Окончил Киево-Могилянскую академию (1743) и принял монашество (1744).
•С 1747 г. стал учителем философии и префектом Академии.
•В 1752 г. назначен ректором Академии и архимандритом Киевского Братского монастыря. Вел борьбу с униатской экспансией. В 1783 г. был возведен в сан архиепископа и назначен членом Священного Синода.
•В философии от схоластики развивался к вольфианству. Идейно близок к Феофану Прокоповичу.

Соч.: Философские заключения // Из истории филос. и общественно-политической мысли Белоруссии. Минск, 1962.

ГЕРЦЕН АЛЕКСАНДР ИВАНОВИЧ

(25.03/6.04.1812 — 9/21.01.1870)

•Философ и революционер, писатель и публицист, основоположник народничества.
•Окончил физико-математическое отделение Московского ун-та (1833).
•Вместе с Н. П. Огаревым создал тайный кружок по изучению политической, в частности, социалистической, литературы.
•Дважды арестовывался и ссылался (1835—1840 и 1841—1842).
•С 1847 г. — в эмиграции. Основал в Лондоне «Вольную русскую типографию» (1853), издавал «Полярную звезду» (1855—1869), «Ко-

локол» (1857—1867). Участвовал в создании революционной организации «Земля и Воля».

•Создал оригинальную материалистическую и атеистическую концепцию, в которой использовал переработанную диалектику Гегеля, названную им «алгеброй революции». Считал «реалистическую» научную теорию необходимой для обоснования будущего социального переворота.

•Поражение революции 1848—1849 явилось основой духовной драмы Г., разрешением которой стала его концепция «русского», крестьянского социализма.

•Основные философские произведения: «Дилетантизм в науке» (1842—1843), «Письма об изучении природы» (1845—1846), «С того берега» (1847—1850), «Роберт Оуэн» (1860), «Письма к противнику» (1869), «К старому товарищу» (1869).

Соч.: 1) Избр. философские произведения. Т. 1—2. М.–Л., 1948; 2) Собр. соч.: в 30 т. Т. 1—19. М., 1954—1960.

ГЕРШЕНЗОН МИХАИЛ ОСИПОВИЧ

(1/13.07.1869 — 19.11.1925)

•Философ, историк литературы и общественной мысли.

•Окончил историко-филологический факультет Московского ун-та в 1894 г.

•Инициатор издания «Вех».

Соч.: 1) Мудрость Пушкина. М., 1917; 2) Ключ веры. СПб., 1922; 3) Гольфстрим. М., 1922.

ГЕРЬЕ ВЛАДИМИР ИВАНОВИЧ

(17/29.05.1837 — 4.08.1919)

•Историк и общественный деятель.

•Окончил историко-филологический факультет Московского ун-та.

•Проф. Московского ун-та (1870) по каф. всеобщей истории, основатель Высших женских курсов в Москве (1872) и Исторического общества при Московском ун-те (1895).

•Считал гегелевскую методологию вершиной философско-исторической мысли и стремился использовать ее в своих исследованиях. Полагал, что сущность исторического процесса состоит в постижении человеком абсолютного нравственного начала.

Соч.: 1) Очерки развития ист. науки. М., 1865; 2) Философия истории от Августина до Гегеля. М., 1915.

ГЕССЕН СЕРГЕЙ ИОСИФОВИЧ

(3.09.1887 — 25.09.1950)

•Философ, публицист.

•Образование получил за границей.

•Один из основателей международного ежегодника «Логос».

•В 1917—1921г. — проф. Томского ун-та.

•С 1923 г. — в эмиграции, принял польское гражданство.

Соч.: 1) Философия наказания. М., 1913; 2) Основы педагогики. Введение в прикладную философию. Берлин, 1923; 3) Мировоззрение и идеология // Современные записки, 1935. Кн. 57.

ГИЛЯРОВ АЛЕКСЕЙ НИКИТИЧ

(1856 — 1938)

•Философ и литературовед.

•Окончил историко-филологический факультет Московского ун-та.

•Проф. Киевского ун-та, с 1922 г. — академик Украинской АН.

•Сторонник платонизма: красота выступает как цель философской деятельности, примиряющей истины ума и сердца.

Соч.: 1) Платсшизм как основание современного мировоззрении в связи с вопросом о задачах и судьбе философии. М., 1887; 2) Что такое философия и чего она не может дать? // Вопросы философии и психологии, 1899. Кн. 1(46); 3) Новейшие попытки философского синтеза на научной почве. От идеализма Платона к пантеизму, близкому социологии // Киевские университетские известия, 1901, № 11.

ГИЛЯРОВ-ПЛАТОНОВ НИКИТА ПЕТРОВИЧ

(23.05/4.06.1824 — 13/25.10.1887)

•Философ, публицист.

•Проф. Московской Духовной Академии.

•Пытался проанализировать диалектику Гегеля с позиций формальной логики. Близок славянофилам.

Соч.: 1) Рационалистическое движение философии новых времен // Русская беседа, 1859. Кн.3; 2) Сборник соч. Т. 1—2. М., 1899; 3) Вопросы веры и церкви. Т. 1—2. М., 1905-1906.

ГОГОЛЬ НИКОЛАЙ ВАСИЛЬЕВИЧ

(20.03/1.04.1809 — 21.02/4.03.1852)

•Писатель, мыслитель.

•Окончил Нежинскую гимназию высших наук (1828) и поступил на службу в Петербурге.

• Литературная деятельность стала для Г. главной.
• С 1836 по 1848 г. жил в основном за границей (в основном в Риме).
•«Ревизор» (1836) и «Мертвые души» (1842) — вершины реализма Г. как писателя.
•В конце 40-х гг. пережил духовный кризис, придя к проповеди христианского самоуглубления и самосовершенствования.
•Близок географическому направлению в трактовке общества. Занимался проблемами исторической судьбы России.
•Многие главы «Выбранных мест из переписки с друзьями» (1847) были запрещены царской цензурой.

Соч.: 1) Поли. собр. соч. М., 1937—1952. Т. 1- XIV; 2) Переписка Н. В. Гоголя. М., 1988. Т. 1- 2; 3) Размышления о Божественной Литургии. М., 1990.

ГОГОЦКИЙ СИЛЬВЕСТР СИЛЬВЕСТРОВИЧ
(5/17.01.1813 — 29.06/11.07.1889)

•Философ и богослов.
•Окончил Киевскую Духовную академию и с 1841 по 1851 являлся её профессором.
•Проф. Киевского ун-та (с 1851).
•Дал теистическое истолкование философии Гегеля, ограничивая диалектику рамками феноменологического сознания.
•Создал один из первых отечественных философских словарей.

Соч.: 1) Критический взгляд на философию Канта. Киев, 1847; 2) Философский лексикон. Т. 1—4. Киев, 1857—1873; 3) Введение в историю философии. Киев, 1871.

ГОЛИЦЫН ДМИТРИЙ АЛЕКСЕЕВИЧ
(15/26.05.1734 — 23.02/7.03.1803)

•Дипломат, экономист и публицист.
•В 1762—68 гг. — посол во Франции, в 1768—98 гг. — в Нидерландах.
•Член Петербургской и ряда иностранных академий наук.
•В философии находился на позициях деизма и механицизма, полагая, что незыблемые законы природы коренятся в божественной воле. Вместе с тем разделял мысли Бюффона о изменчивости природы и возникновении нового путем образования новых сочетаний ее элементов.
•Сторонник «справедливой» монархии, просвещения и свободомыслия.
•Автор сочинений: «О духе экономистов, или Экономисты, оправданные от обвинений в том, что их принципы являются основой французской революции» (1796); «В защиту г-на Бюффона от несправедливых и неблаговидных нападок гг. Делюка и Сажа» (1793) и др.

Соч.: Письма // Избр. произведения русской мысли второй половины XVIII в. М., 1952. Т. 2.

ГОЛУБИНСКИЙ ФЕДОР АЛЕКСАНДРОВИЧ
(22.12.1797 — 22.08/3.09.1854)

•Философ и богослов, основатель философской школы Московской Духовной Академии.
•По окончании Московской Духовной Академии (1818) преподавал в ней, став ординарным профессором.
•В 1828 г. принял священнический сан.
•Создал самобытное учение о Бесконечном, в котором признается необходимость и природного бытия, и мира духовных сущностей — но не в качестве самодовлеющих метафизических оснований, а как находящих примирение в верховном начале — Бесконечном. Для Г. характерен синтез различных идей на основе религиозной концепции, стремление к преодолению крайностей рационализма и мистицизма.
•Явился учителем В. Д. Кудрявцева-Платонова, которому передал философскую кафедру в Московской Духовной Академии.

Соч.: 1) Умозрительная психология. М., 1871; 2) Переписка Ф. А. Голубинского с Ю. Н. Бартеневым // Русский архив. 1880. Кн. 3; 3) Лекции философии. Вып. 1—4. М., 1884; 4) О высших силах души. О бессмертии души человеческой. Общее введение в философию / Проблемы русской философии и культуры / Отв. ред. С. В. Корнилов. Калининград, 1997.

ГОРДИН АББА ЛЬВОВИЧ
(1880-е — 1968)

•Философ, теоретик постклассического анархизма XX в.
•В 1920 г. арестован, работы были запрещены.
• Эмигрант.
•Испытал влияние основоположников анархизма, Вл. Соловьева, А. А. Богданова. Выступал за создание планетарного информационного посттосударственного общества.

Соч.: 1) От юридического анархизма к фактическому. М., 1920; 2) Интериндивидуализм. М., 1922.

ГОРЯНИНОВ ПАВЕЛ ФЕДОРОВИЧ
(1796 — 1865)

•Ботаник, натурфилософ.
•Близок по своим взглядам Окену.

Соч.: В кн.: Избр. произведения русских естествоистлтателей первой половины XIX в. М., 1959.

ГРАНОВСКИЙ ТИМОФЕЙ НИКОЛАЕВИЧ
(9/21.03.1813 — 4/16.10.1855)

•Историк и социолог.
•Учился на юридическом факультете Петербургского ун-та (1832—1835) и в Берлинском ун-те (1836—1839).
•Проф. Московского ун-та.
•Сторонник западничества.
•Испытал влияние Гегеля (формируя постепенно критическое отношение к нему) и Чаадаева. Отмечал роль географической среды в историческом развитии, цель которого, согласно Г., достижение свободы.
•Находился под надзором полиции из-за выступлений против крепостного права.

Соч.: 1) Соч. 4-е изд. М., 1900; 2) Т. Н. Грановский и его переписка. Т. 1—2. М., 1907.

ГРИГОРЬЕВ АПОЛЛОН АЛЕКСАНДРОВИЧ
(16/28.07.1822 — 25.09/7.10.1864)

•Критик, эстетик, поэт.
•Окончил юридический факультет Московского ун-та.
•Истолковывал идею народности в духе почвенничества. Симпатию и наитие рассматривал в качестве способов постижения произведений искусства. Критиковал концепции Чернышевского и Добролюбова.

Соч.: Собр. соч. Вып. 1—14. М., 1915—1916.

ГРОТ НИКОЛАЙ ЯКОВЛЕВИЧ
(18/30.04.1852 — 23.05/4.06.1899)

•Философ.
•Проф. Московского ун-та (с 1886), руководитель «Московского психологического общества» (старейшего русского философского общества).
•Издавал журнал «Вопросы философии и психологии» (с 1889).
•Прошел путь от позитивизма к собственной системе монодуализма, в основе которой лежит постижение умозрительным способом абсолютно достоверных качественных отношений опыта. Предшественник веховства и богоискательства.

Соч.: 1) О Душе и ее связи с современными учениями о силе. Одесса, 1886; 2) Основные моменты в развитии новой философии. М., 1894; 3) Философия и ее общие задачи. СПб., 1904.

ГУМИЛЕВ ЛЕВ НИКОЛАЕВИЧ
(1/14.10.1912 — 18.06.1992)

•Этнограф, историк, философ.
•Окончил Ленинградский ун-т экстерном (1946).
•Участник многих экспедиций в Азию.
•Неоднократно арестовывался.
•Участник Великой Отечественной войны.
•Создал пассионарную теорию этногенеза, понимая под пассионарностью избыток биохимической энергии живого вещества биосферы, приводящего к появлению новых этнических систем. Оказал влияние на евразийцев.

Соч.: 1) Этногенез и биосфера Земля. Л., 1990; 2) Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. М., 1993; 3) Этносфера: История людей и история природы. М., 1993.

ГУРВИЧ АЛЕКСАНДР ГАВРИЛОВИЧ
(27.09/9.10.1874 — 27.07.1954)

•Биолог
•Окончил медицинский факультет Мюнхенского ун-та.
•С 1897 по 1905 г. работал в ун-тах Германии и Швейцарии. Сотрудничал с В. Ру, Г. Дришем.
•В 1923 г. открыл митогенетическое излучение. Разрабатывал концепцию биологического поля, рассматривая его в качестве единого фактора, определяющего направленность развития жизненных явлений.
•Характеризовал свои взгляды как конструктивный, созидательный витализм. Сформулировал ряд важных методологических и эпистемологических проблем, связанных со становлением теоретической биологии XX в.

Соч.: 1) Понятия нормировки и детерминации в биологии // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 107; 2) On practical vitalism // Amer. Naturalist. 1915. Vo1. 49; 3) Теория биол. поля. М., 1944; 4) Une theorie du champ biologique rellularie. Leiden.1947; 5) Избр. труды. М., 1977; 6) Принципы аналит. биологии и теории клеточных полей. М., 1991.

ГУРВИЧ ГЕОРГИЙ ДАВЫДОВИЧ

(19.10.1894 — 10.12.1965)

•Философ, социолог.

•В 1917 г. эмигрировал во Францию.

•Проф. социологии Парижского ун-та с 1948 г.

•Развил учение о автотеургии, согласно которому мир продолжает твориться, поскольку человек соучаствует в Божественном творчестве. Разрабатывал проблемы микросоциологии.

Соч.: Этика и религия // Современные записки. Т. XXIX, 1926.

ГУРДЖИЕВ ГЕОРГИЙ ИВАНОВИЧ

(1.01/13.01.1877 — 29.10.1949)

•Мистик, духовный учитель, теософ.

•Странствовал по территории Ирака, Ирана, Египта, Сирии, Афганистана, Турции, где учился в духовных школах и монастырях.

•В Тифлисе открыл Институт гармонического развития человека; его деятельность была возобновлена с 1922 г. в окрестностях Парижа.

•Разрабатывал систему самосовершенствования человека, называвшуюся им «хайда-йога», «эзотерическое христианство», «4-й путь».

Соч.: 1) All and everything. N.Y., 1950; 2) Views from the real world. 1973; 3) Вестник грядущего добра. СПб., 1993; 4) Беседы Вельзевула со своим внуком. Минск, 1999.

ДАВЫДОВ ИВАН ИВАНОВИЧ

(15/26.06.1792/94 — 15/27.11.1863)

•Философ и филолог.

•Окончил Московский ун-т в 1812 г.

•Проф. Московского ун-та с 1822 г., академик (1841).

•Сторонник идеологии официальной народности. Критиковал философию Гегеля с позиции позднего Шеллинга.

Соч.: 1) Опыт руководства к истории философии. М., 1820; 2) Вступительная лекция о возможности философии как науки. М., 1826; 3) Возможна ли у нас германская философия? // Москвитянин. 1841.

ДАНЗАС ЮЛИЯ НИКОЛАЕВНА

(9/22.05.1879 — 13.04.1942)

•Историк русской религиозной мысли, публицист.

•Псевдоним — Юрий Николаев.

•Испытала влияние гностицизма и философии эллинизма, Ницше и Шопенгауэра.

•В 1920 г. приняла католичество.

•После ареста (1923) и последующего освобождения эмигрировала во Францию.

Соч.: 1) В поисках за Божеством: Очерки по истории гностицизма. СПб., 1913; 2) Католическое богопознание и марксистское безбожие. Рим, 1941.

ДАНИЛЕВСКИЙ НИКОЛАЙ ЯКОВЛЕВИЧ

(28.11/10.12.1822 — 7/19.11.1885)

•Глава поздних славянофилов и почвенников, философ, естествоиспытатель, критик дарвинизма.

•Окончил физико-математический ф-т Петербургского ун-та в 1847 г.

•В 1848 г. арестован по делу петрашевцев и затем выслан в Вологду.

•Участвовал в десяти научных экспедициях Русского географического общества в районах Волги и Каспийского моря.

•Ранний позитивизм Д. перерастает у него в объективный идеализм.

•Развил концепцию «культурно-исторических типов», сформулировав законы «культурно-исторического движения».

Соч.: 1) Россия и Европа. СПб., 1871 (переиздание М., 1991); 2) Дарвинизм. Критическое исследование. Т. 1—2. СПб., 1885—1889; 3) Сб. политических и экономических статей Н. Я. Данилевского. СПб., 1890.

ДЕБОЛЬСКИЙ НИКОЛАЙ ГРИГОРЬЕВИЧ

(16/28.11.1847 — 26.02.1918)

•Философ, математик, переводчик Гегеля.

•Окончил Горный институт и естественный ф-т Петербургского ун-та.

•Преподавал метафизику, логику и психологию в Петербургской Духовной Академии.

•В своем «феноменальном формализме» применил философию Гегеля для укрепления теизма.

Соч.: 1) Введение в учение о познании. СПб., 1870; 2) Философия будущего. СПб., 1882; 3) Лекции по метафизике. СПб., 1884; 4) О высшем благе или о верховной цели нравственной деятельности. СПб., 1886; 5) Философия феноменального формализма. Вып. 1—2. СПб., 1892—1895.

ДЕ-РОБЕРТИ (ДЕ-РОБЕРТИ ДЕ КАСТРО ДЕ ЛА СЕРДА) ЕВГЕНИЙ ВАЛЕНТИНОВИЧ

(25.12/6.01.1843 — 8.08/21.05.1915)

•Философ и социолог.
•Прошел путь от позитивизма Конта к махизму, законы природы рассматривал как «концепты ума».
• Большое количество работ опубликовал за границей.

Соч.: 1) Новая постановка основных вопросов социологии. М., 1909; 2) Понятия разума и законы вселенной. СПб., 1914; 3) Философия и ее задачи в XX в. История нашего времени. 1915. Вып. 28, 29.

ДЕСНИЦКИЙ СЕМЕН ЕФИМОВИЧ

(ок. 1740 — 15/26.06.1789)

•Ученый-юрист.
•Учился в Московском ун-те, затем в ун-те Глазго (Шотландия). Получил степень доктора права в Глазго (1767).
• Академик Российской АН.
•Испытал влияние Ньютона, Юма и А. Смита.
•Развил концепцию поступательного развития человечества, каждому этапу которого соответствует своя правовая система Считал, что место человека в обществе определяет богатство.

Соч.: Юридическое рассуждение о понятиях, какие имеют народы о собственности имения в различных состояниях общежительства // Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII в. В 2 т. М., 1952. Т. 1.

ДОБРОЛЮБОВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ

(24.01/7.02.1836 — 17/29.11.1861)

•Философ критик и публицист.
•Окончил Главный педагогический институт в Петербурге (1857).
•Соратник Чернышевского. Сотрудник журнала «Современник» (с 1856 г.).
•Отстаивал генетическую общность природы и человека, материальное единство мира. С позиции антропологизма критиковал идеализм и дуализм в понимании соотношения телесного и духовного. Близок сенсуализму в теории познания. Выступал против спекулятивных концепций в трактовке общественной жизни, стремился к историзму.
•Развивал традиции эстетики Белинского, указывал на социальное назначение искусства.
•Рассматривал революцию как единственное средство покончить с крепостничеством и самодержавием.
•Важнейшие работы: «О значении авторитета в воспитании» (1857), «Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью» (1858), «Русская цивилизация, сочиненная г. Жеребцовым» (1858), «Когда же придет настоящий день?» (1860) и др.

Соч.: Собр. соч.: В 9 т. М.–Л, 1962.

ДОСТОЕВСКИЙ ФЕДОР МИХАЙЛОВИЧ

(30.10/11.11.1821— 28.01/9.02.1881)

•Писатель, мыслитель, общественный деятель.
•За участие в кружке петрашевцев приговорён к смертной казни (1849), после инсценировки которой был отправлен на каторгу в Сибирь.
•Вернулся с каторги в 1854 г.
•В 60—70 гг. развивал идеи неославянофилов.
•Автор романов «Идиот», «Преступление и наказание», «Братья Карамазовы» и др.
•Исследовал человеческую природу средствами художественной антропологии, дал беспощадный анализ русской жизни в условиях бесправного существования народа. Для творчества Д. характерна предельная напряженность и антиномизм. Отстаивал идею особой предназначенности русского народа как спасителя человечества.

Соч.: Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972—90.

ЕПИФАНИЙ СЛАВИНЕЦКИЙ

(нач. XVII в. — 19.11/2.12.1675)

•Церковный просветитель, переводчик.
•Принял монашество в Киево-Печерской лавре.
•На поместном соборе (1655) под руководством патриарха Никона подготовил церковную реформу: изменения Устава и нового текста Служебника.
•Влиятельный представитель «греческой партии», противостоявшей «латинствующим» во главе с Симеоном Полоцким.

ЕРТОВ ИВАН ДАНИЛОВИЧ

(1777 — 1828)

•Натурфилософ-самоучка, деист.
•Главная проблема Е. — космогоническая: мир произошел из «первобытных элементов» (земли, воды, огня и воздуха) и эфира, которые неуничтожимы, но организованы «по изречению Всесильной премудрости».

Соч.: 1) Мысли о происхождении и образовании миров. СПб., 1805 (3-е изд. с обширными дополнениями — 1820); 2) Всеобщая история древних посвященных народов Ч. 1—5. СПб., 1824—1828; 3) Мелкие соч., ответы на критику и сокращение мыслей о происхождении и образовании миров, СПб., 1829.

ЕРШОВ МАТВЕЙ НИКОЛАЕВИЧ

(1.08.1886 — ?)

•Историк русской философии.

•Преподавал философию в Казанской Духовной Академии, Казанском ун-те. Проф. Дальневосточного ун-та.

•Русскую философию считал составной частью западноевропейской, отличительные черты видел в поиске правды и истины в их конкретном воплощении.

Соч.: 1) Характеристика суждений о русской философии. Казань, 1915; 2) Пути развития философии в России. Владивосток, 1922.

ЖАКОВ КАЛЛИСТРАТ ФАЛАЛЕЕВИЧ

(18/30.09.1866 — 20.01.1926)

•Этнограф, писатель, философ.

•Пытался стать монахом, но был изгнан из монастыря за вольнодумство.

•Окончил Петербургский ун-т. в 1901.

•Участник этнографических экспедиций. Издал несколько сборников рассказов и сказок.

•Создатель этико-философской системы - лимитизма.

Соч.: 1) Принции эволюции в гносеологии, метафизике и морали. СПб., 1906; 2) Основы эволюционной теории познания (лимитизм). СПб., 1913; 3) Учение о душе. Юрьев, 1917.

ЖУКОВСКИЙ ЮЛИЙ ГАЛАКТИОНОВИЧ

(22.04/4.05.1822 — 16/26.11.1907)

•Экономист, историк общественной мысли, социолог.

•Сотрудник «Современника» и «Космоса».

• Рассматривал философские идеи как основоположения для всех других обществоведческих концепций. Критиковал марксистскую теорию, отождествляя ее с гегелевской диалектикой. Разделял позиции А. Смита и Мальтуса.

Соч.: 1) История политической литературы XIX столетия. СПб., 1871. Т. 1; 2) XIX век и его нравственная культура. СПб., 1904.

ЖУРАКОВСКИЙ АНАТОЛИЙ ЕВГЕНЬЕВИЧ

(1897 — 1939)

•Философ, священник.

•Учился на историко-филологическом отделении Киевского ун-та.

•В 1923 и 1930 г. арестовывался.

Соч.: Тайна любви и таинство брака // Русский эрос или философия любви в России. М., 1990.

ЗАЙЦЕВ ВАРФОЛОМЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ

(30.08/11.09.1842 — 8/20.01.1882)

•Публицист, сторонник вульгарного материализма.

•Учился в Петербургском и Московском ун-тах (1858—1862).

•Сотрудник журнала «Русское слово».

•С 1869 г. — в эмиграции. Противник самодержавия, социалист.

Соч.: 1) Учение о пище, общепонятно изложенное Я. Молешоттом // Русское слово. 1863, № 8; 2) Последний философ-идеалист // Там же. 1864, № 9; 3) Избр. соч. М., 1934. Т. 1.

ЗАМАЛЕЕВ АЛЕКСАНДР ФАЗЛАЕВИЧ

(род. в 1943 г.)

•Современный русский философ, историк философии.

•Зав. кафедрой истории философии философского факультета СПб ГУ, доктор философских наук, профессор. Имеет более 10 монографических работ.

Соч.: 1) «Мыслители Киевской Руси», 2-е изд., 1987; 2) «Философская мысль в средневековой Руси», 1987; 3) «Три лика России», 1994; 4) «Курс истории русской философии», 1995; 5) «Лекции по истории русской философии», 1995.

ЗАЦЕПИН ИВАН ЯКОВЛЕВИЧ

(? — 1865)

•Медик, философ.

•Анаграмма — доктор Панезиц.

•В 1816 г. поступил в Петербургскую медико-хирургическую академию, перевелся в Московский ун-т, который закончил в 1823 г.

•Работал учителем, библиотекарем, врачом.

•С 1840 по 1845 г. — проф. медико-хирургической академии.

•С 1837 г. издавал «Терапевтический журнал». В философии испытал влияние Шеллинга.

Соч.: 1) Учение о жизни вообще и о жизни человека в особенности как таковом предмете, на котором утверждается вра-

чебная наука. Опыт сближения медицинских понятий о человеке со внушениями святой веры и здравой философии: В 2 частях. М., 1837—1844; 2) О жизни. М., 1839—1844; 3) Западные европейцы и русские. М., 1862.

ЗВОНИЦКАЯ АГНЕССА СОЛОМОНОВНА
(1897 — 1942)

•Социолог, последовательница де Роберти.
•Главным элементом социальной действительности считала социальную связь, понимаемую как изменение сознания.

Соч.: Опыт теоретической социологии. Т. 1. Киев, 1914.

ЗЕЛЕНОГОРСКИЙ ФЕДОР АЛЕКСАНДРОВИЧ
(1839 — 1909)

•Философ.
•Окончил историко-филологический факультет Казанского ун-та (1868).
•Проф. философии Харьковского ун-та (с 1878).
•Сочетал динамизм Лейбница и диалектику Платона.

Соч.: 1) Очерк развития психологии с Декарта до настоящего времени. Харьков, 1885; 2) О математическом, метафизическом, индуктивном и критическом методах исследования и доказательства. Харьков, 1877.

ЗЕНЬКОВСКИЙ ВАСИЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ
(4/16.07.1881 — 5.08.1962)

•Философ и психолог.
•Окончил естественно-математический факультет Киевского ун-та, затем учился на филологическом факультете.
•Проф. Киевского ун-та (с 1915).
•В 1918 г. — министр культуры и вероисповеданий в правительстве гетмана Скоропадского.
•С 1919 г. — эмигрант, работал в Белграде, Праге, Париже.
•В 1942 г. принял священнический сан.
•От концепции всеединства Вл. Соловьева шел к построению метафизики человека и интуитивизму. Разработал концепцию психофизического взаимодействия.

Соч.: 1) Проблема психофизической причинности. Киев, 1914; 2) Православие и культура. Берлин, 1923; 3) Основы христианской философии. Т. 1—2. Париж, 1961-1964; 4) История русской философии. Т. 1—2. Л., 1991.

ЗИНОВИЙ ОТЕНСКИЙ
(? — 1571—1572(?))

•Философ, богослов.
•Инок Отенского монастыря в Новгороде.
•В своих трудах опирался на «Точное изложение православной веры» Иоанна Дамаскина, «Шестодневы» Василия Великого и Иоанна Болгарского.
•Автор многих литературных произведений, главное из которых — «Истины показание к вопросившим о новом учении». В нем З. О. развертывает три типа доказательства бытия Божия: космологическое, физико-телеологическое и историко-психологическое.

Соч.: 1) Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863; 2) Послание многословное. М., 1880.

ИГНАТИЙ, епископ
(5/17.02.1807 — 30.04/12.05.1867)

•Богослов, писатель.
•В миру — Брянчанинов Дмитрий Александрович.
•Окончил Главное инженерное училище.
•В 1831 г. принял монашество. Настоятель Троице-Сергиевой пустыни под Санкт-Петербургом.
•Известен сводом рассказов о жизни монахов, имеющим духовно-нравственное значение. Философские идеи присутствуют в богословском труде И. «Слово о смерти» (1863) и в «Прибавлении к «Слову о смерти». Опираясь на творения святых отцов, развивал православное учение о человеке.
•В 1988 г. причислен к лику святых Русской православной церковью.

Соч.: 1) Соч. СПб., 1865—1867, Т. 1—5, репринт. М., 1991; 2) Аскетические опыты. СПб., 1865.

ИВАНОВ ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВИЧ
(16/28.02.1866 — 16.07.1949)

•Поэт-символист, теоретик культуры, философ.
•Учился на филологическом факультете Московского ун-та, затем в Берлине у Моммзена.
•Проф., ректор Бакинского ун-та.
•В 1924 г. эмигрировал в Италию, где принял католичество.
•Проф. ун-та в г. Павия.
•От увлечения Ницше развивался к усвоению концепции Вл. Соловьева: феноменальный мир символизирует существование Абсолюта,

открываемого мистической интуицией. Вечное бытие просвечивает сквозь символы и мифы. Культура подразделяется на «критическую» и «органическую», которая с начала XX века развивается как театр мистерий, выражающий «вселенскую соборность».

Соч.: 1) По звездам. СПб., 1909; 2) Борозды и межи. Опыты эстетические и критические. М., 1916; 3) Родное и вселенское. М., 1918.

ИВАНОВ-РАЗУМНИК
(13/25.12.1878 — 9.06.1946)

•Литературовед и историк общественной жизни.
•Настоящее имя — Иванов Разумник Васильевич.
•Сторонник имманентной философии.

Соч.: 1) О смысле жизни, 2-е изд. СПб., 1910; 2) Русская литература XX в. П., 1920.

ИВАНОВСКИЙ ВЛАДИМИР НИКОЛАЕВИЧ
(25.07/6.08.1867 — 4.01.1939)

•Философ, психолог.
•Окончил историко-филологический факультет Казанского ун-та (1890).
•Проф. философии Казанского ун-та (1917), Самарского (1919), Белорусского ун-тов (1921—1927). Ректор Самарского ун-та в 1919—1920 гг.
•В психологии — ассоционист, в философии близок позитивизму.

Соч.: 1) Введение в философию. Ч. 1. 2-е изд., 1909; 2) Логика истории как онтология единичного // Труды Белорусского государственного ун-та. Минск, 1922. Кн. 1—3; 3) Методологическое введение в науку и философию. Т.1 Минск, 1923.

ИЛАРИОН, митрополит Киевский
(кон. X или нач. XI в. — ок.1054)

•Писатель и мыслитель.
•В 1051 г. стал первым русским по национальности Киевским митрополитом. Смещен сразу после смерти Ярослава Мудрого.
•Основатель Печерской обители.
•Главное произведение «Слова о законе и благодати», ему принадлежат также «Молитва», «Исповедании веры» и «Слова на обновление Десятинной церкви». В отношении десяти работ авторство устанавливается предположительно.
•Рассматривал русскую историю как часть мировой. И. одним из первых формулирует национальную задачу. Христианское мировоззрение И. органично связано с патриотической идеей.

Соч.: Слово о законе и благодати // Златоструй. Древняя Русь XI—XIII веков. М., 1990.

ИЛЬЕНКОВ ЭВАЛЬД ВАСИЛЬЕВИЧ
(18.02.1924 — 21.03.1979)

•Философ.
•В 1941 г. поступил на философский факультет МИФЛИ им. Н. Г. Чернышевского.
•Участник Великой Отечественной войны.
•В 1953 г. окончил аспирантуру философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.
•С 1953 г. — старший научный сотрудник Института философии АН СССР.
•Лауреат премии АН СССР им. Н. Г. Чернышевского (1965).
•В центре внимания И. проблема идеального, решаемая им с позиций концепции общественно-исторической природы человека.
•Вместе с А. И. Мещеряковым разработал теорию воспитания слепоглухонемых детей и применил ее в Загорском интернате, определив пути развития мышления у слепоглухонемых детей.

Соч.: 1) Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960; 2) Об идолах и идеалах. М., 1968; 3) Философия и культура. М., 1991.

ИЛЬИН ВЛАДИМИР НИКОЛАЕВИЧ
(16/29.08.1891 — 23.10.1974)

•Философ, религиозный мыслитель.
•Окончил физико-математический, историко-филологический и философский факультеты Киевского ун-та, Киевскую консерваторию.
•В 1919 г. эмигрировал.
•С 1925 г. преподавал в Богословском институте и в Институте св. Дионисия в Париже.
•Развивал религиозные аспекты евразийства, выдвинул идею номогенеза как предустановленной Божеством закономерности.
•Автор трех симфоний и др. музыкальных соч.

Соч.: 1) Всенощное бдение. Париж, 1926; 2) Социальные цели и достоинство Евразийства // Евразия. Париж, 1929; 3) Религия революции и гибель культуры. Париж, 1987.

ИЛЬИН ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ
(28.03/9.04.1883 — 21.12.1954)

•Философ.
•Учился на юридическом факультете Московского ун-та.

•С 1918 г. — проф. Московского ун-та.
•В 1922 г. выслан из России, жил в Германии, Англии, Швейцарии.
•Исследователь и интерпретатор Гегеля, И. создал затем оригинальную концепцию, в который обосновал необходимость «верующей мысли» и бесплодность «мышления баз сердца». Критиковал толстовское положение о непротивлении злу силой.

Соч.: 1) Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1—2. М., 1918; 2) О сопротивлении Злу силою. Берлин, 1925; 3) Аксиомы религиозного опыта. Т. 1—2. Париж, 1953; 4) Путь к очевидности. М., 1993; 5) Соч.: В 2 т. М., 1993—1994; 6) Избранное: Для русских. Смоленск,1996. 7) Собр. соч.: В 10 т. Т. 1—8. М., 1993—1998.

ИОАНН САН-ФРАНЦИССКИЙ, архиепископ
(1902 — 1989)

•Писатель, поэт, богослов, философ.
•Князь.
•В миру — Шаховский Дмитрий Алексеевич.
•Эмигрировал в 1920 г.
•Учился в Лувенском ун-те (Бельгия).
• В 1926 г. принял постриг на Афоне.
•С 1945 г. жил в США.

Соч.: 1) Собр. избр. трудов. Нью-Йорк—Париж, 1965—1977; Т. 1—5; 2) Избранное. Петрозаводск, 1992.

ИОВСКИЙ АЛЕКСАНДР АЛЕКСЕЕВИЧ
(1796 — 1857)

•Естествоиспытатель и натурфилософ.
•Проф. Московского ун-та (с 1835).
•Основатель журнала «Вестник естественных наук и медицины».
•Критиковал шеллингианское понимание природы и «физиологический идеализм», развивал идеи естественнонаучного материализма.

Соч.: В изд.: Избр. произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX в. М., 1959.

ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ
(1439 или 1440 — 8.09.1515)

•Церковный деятель, глава иосифлян.
•Принял постриг в 1459 г. в Боровском монастыре, в котором стал затем настоятелем.
•В 1479 г. основал свой собственный Успенский монастырь (впоследствии Иосифо-Волоколамский).
•Боролся с противниками официальной церкви, еретиками, обличал жидовствующих. Под влиянием И. В. церковный собор 1504 г. принял решение о казни еретиков.
•Отстаивал идею монастырского землевладения. Пользовался поддержкой царя Василия III.
•Канонизирован в 1579 г.

Соч.: 1) Просветитель. 4-е изд. Казань, 1903; 2) Послания И.В. /Подгот. текста А. А. Зимина, Я. С. Лурье. М.–Л., 1959; 3) Преподобный И. Волоцкий // Прибавления к изд. творений святых отцов. М., 1847. Ч. 5.

КАВЕЛИН КОНСТАНТИН ДМИТРИЕВИЧ
(4/16.11.1818 — 3/15.05.1885)

•Историк, правовед, философ.
•Учился в Московском ун-те (1835—1839).
•Проф. Петербургского ун-та в 1857—1861 гг.
•Представитель либерализма, критик социалистических теорий, рассматривал неравенство как естественный закон общества. Сторонник позитивизма, полемизировавший со славянофилами, позднее он развивал их отдельные идеи.

Соч.: 1) Задачи этики. СПб., 1885; 2) Наш умственный строй. Статьи по философии истории и культуры. М., 1989; 3) Собр. соч. Т. 1—4 СПб., 1897—1900.

КАВЕРЗНЕВ АФАНАСИЙ АВВАКУМОВИЧ
(40-е гг. XVIII — 20-е гг. XIX)

•Ученый.
•В 1771 г. отправлен в Германию длю продолжения образования, где опубликовал свой главный труд (1778).
•Развивал концепцию об общем происхождении живых существ под влиянием среды, стоял на позиции географического детерминизма.

Соч.: Философическое рассуждение о перерождении животных. Пер.с нем. 2-е изд. М., 1787.

КАГАН МОИСЕЙ САМОЙЛОВИЧ
(род. в 1921)

•Профессор философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, Российского государственного педагоги-

ческого университета им. А. И. Герцена и Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов.

•Член ряда творческих союзов и ассоциаций. Вице-президент и руководитель Отделения наук о культуре Академии гуманитарных наук, организованной в Санкт-Петербурге.

•Заслуженный деятель науки Российской Федерации. Опубликовал около шестисот книг, брошюр и статей в нашей стране и за рубежом — в Болгарии, Венгрии, Германии, Грузии, Китае, Польше, США, Франции, Эстонии, Японии, на Кубе.

Соч.: 1) Начала эстетики. М., 1964; 2) Лекции по марксистско-ленинской эстетике, 1-е изд. Л., 1963—1966; 2-е изд. Л., 1971; 3-е переработанное русское изд. — «Эстетика как философская наука» (СПб., 1997), несколько переводных изданий; 3) Морфология искусства. Л., 1972; 4) Человеческая деятельность. Опыт системного исследования. М., 1974; 5) Мир общения: Проблема межсубъектных отношений. М., 1979; 6) Системный подход и гуманитарное знание. Л., 1981; 7) Музыка в мире искусств. СПб., 1996; 8) Философия культуры. СПб., 1996; 9) Град Петров в истории русской культуры. СПб., 1996; 10) Философская теория ценности. СПб., 1997; 11) История культуры Петербурга. СПб., 1998; 12) Искусствознание и художественная критика. Избр. статьи. СПб., 1998.

КАНТЕМИР АНТИОХ ДМИТРИЕВИЧ

(10/21.09.1708 — 30.03/10.04.1744)

•Государственный деятель, писатель и философ.

•Сын молдавского господаря кн. Дмитрия Константиновича Кантемира.

•Учился в Славяно-греко-латинской академии.

•Служил в Преображенском полку. Участвовал на стороне Анны Иоанновны в борьбе против верховников.

•С 1732 г. — чрезвычайный посланник в Лондоне, с 1738 г. — в Париже. Тайный советник (1740).

•Способствовал распространению просветительских идей. Сатиры К. отличает религиозное вольнодумство (написанные в 1729-31 гг., они были напечатаны в 1762 г.). Перевел на русский язык «Разговоры о множестве миров» Фонтенеля, «Разговоры о свете» Фр. Альгаротти, «Персидские письма» Монтескье, античных авторов. Основные философские произведения — 11 «Писем о природе и человеке».

•Скончался в Париже, погребен в Москве, в церкви Никольского монастыря, построенной в 1735 г. на средства рода Кантемиров.

Соч.: Соч., письма и избр. переводы кн. Антиоха Дмитриевича Кантемира / Под ред. П. А. Ефремова. СПб., 1867—1868, Т. 1—2.

КАРАМЗИН НИКОЛАЙ МИХАЙЛОВИЧ

(1/12.12.1766 — 22.05/3.06.1826)

•Писатель и историк.

•В 1785—1789 гг. — член масонской ложи.

•Испытал влияние Бонне, отстаивал идеи креационизма и непосредственного вмешательства Бога в исторический процесс. Историю России рассматривал с позиций укрепления самодержавной власти, критикуя либеральные реформы.

•Автор «Истории Государства Российского» (Т. 1—12, 1816—1829), произведений сентименталистского направления.

Соч.: Т. 1—9. 4-е изд. СПб., 1834—1835.

КАРЕЕВ НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧ

(24.11/6.12.1850 — 18.02.1931)

•Историк, философ.

•Окончил историко-философский факультет Московского ун-та.

•Проф. Варшавского (1879—1884) и Петербургского (1886—1899 и с 1906) ун-тов. Кадет.

•Сторонник субъективной школы в социологии, близок к Лаврову. Отстаивал идею исторического прогресса.

•Почетный академик АН СССР (1929).

Соч.: 1) Основные вопросы философии истории Т. 1—3. СПб., 1883—1890; 2) Историко-философские и социологические этюды. М., 1895; 3) Историка. Теория исторического знания. СПб., 1913 (2-е изд. 1916); 4) Собр. соч. Т. 1—3. СПб., 1912—1914; 5) История французской революции. Т. 1—3, 1924—1925).

КАРИНСКИЙ МИХАИЛ ИВАНОВИЧ

(17/29.11.1840 — 20.06/3.07.1917)

•Логик и философ.

•Окончил Московскую Духовную Академию (1862).

•В 1869—1894 гг. преподавал историю в Санкт-Петербургской Духовной Академии.

•Создатель оригинальной классификации умозаключений. Критиковал Канта за агностицизм и априоризм.

Соч.: 1) Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873; 2) Явления и действительность // Православное обозрение. 1878. Т. 1; 3) Об истинах самоочевидных. Вып. 1. СПб., 1893.

КАРПОВ ВАСИЛИЙ НИКОЛАЕВИЧ
(2/13.04.1798 — 3/15.12.1867)

•Философ.

•Окончил Киевскую Духовную Академию в 1825 г.

•Проф. Санкт-Петербургской Духовной Академии с 1835 г.

•Отстаивал идеи бесконечности духа, необходимость просветления разума верой.

Соч.: 1) Введение в философию. СПб., 1840; 2) О бессмертии души — против натурализма // Странник, 1861. Кн. 5; 3) Философский рационализм новейшего времени // Христианское чтение. 1860. Кн. 3—6, 12.

КАРСАВИН ЛЕВ ПЛАТОНОВИЧ
(30.11/12.12.1882 — 20.07.1952)

•Историк-медиевист, философ и культуролог.

•Окончил историко-филологический факультет Петербургского ун-та в 1906 г. Экстраординарный проф. Петербургского ун-та с 1913 г.

•Выслан из страны в 1922 г. В 1928 г. занял кафедру всеобщей истории ун-та в Каунасе, с 1931 г. работал в Вильнюсе.

•В 1948 г. арестован и сослан на Северный Урал.

•Развивал концепцию всеединства в направлении сближения ее с неоплатонизмом, рассматривая мир как результат самоограничения Бога. Сторонник теократической идеи в истории, призывал к соединению христианского государства и церкви.

Соч.: 1) Философия истории. Берлин, 1923; 2) Восток, Запад и русская идея. П., 1922; 3) О личности. Каунас, 1929—1937; 4) Религиозно-философские соч. Т. 1. М., 1992.

КАРТАШЕВ АНТОН ВЛАДИМИРОВИЧ
(11.07.1875 — 10.09.1960)

•Богослов, историк церкви, философ, госуд. и церковный деятель.

•Окончил Петербургскую Духовную Академию в 1899 г.

•Председатель Религиозно-философского общества с 1909 г. Известный кадет. Обер-прокурор Синода с 1917 г., затем министр в правительстве А. Ф. Керенского.

•После Октября 1917 г. арестован, вскоре освобождён. В 1919 г. бежал из страны.

•В 1925—1960 гг. — проф. Богословского института в Париже. Отстаивал идею вселенского предназначения православия.

Соч.: 1) Воссоздание Святой Руси. Париж, 1956; 2) Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1—2. Париж, 1959; 3) Вселенские соборы. Париж, 1963.

КАТКОВ МИХАИЛ НИКИФОРОВИЧ
(1/13.11.1818 — 20.07/1.08.1887)

•Публицист и философ, переводчик.

•С 1834 по 1838 г. учился в Московском ун-те.

• Адъюнкт Московского ун-та по кафедре философии (1845—1850). Редактор «Московских ведомостей» и «Русского вестника».

•Испытал влияние Гегеля и Шеллинга. Сторонник самодержавия. Порвал в конце 40-х гг. отношения с Белинским и Герценым. Критиковал взгляды Чернышевского и Антоновича.

Соч.: 1) Очерки древнейшего периода греческой философии. М., 1855; 2) Старые боги и новые боги //Русский вестник, 1861, № 1—2; 3) О самодержавии и конституции. М., 1905.

КИРЕЕВ АЛЕКСАНДР АЛЕКСЕЕВИЧ
(23.10/4.11.1833 — 13/26.07.1910)

•Православный мыслитель, славянофил.

•Вольнослушатель Петербургского ун-та (1856—1859).

•Генерал от кавалерии, участник Крымской войны.

•Деятельность К. способствовала сближению старокатоликов с православными. Почетный член Московской Духовной Академии (1903).

Соч.: 1) Соч. СПб., 1913. Ч. 1—2; 2) О папской непогрешимости. СПб., 1905.

КИРЕЕВСКИЙ ИВАН ВАСИЛЬЕВИЧ
(22.03/3.04.1800 — 11/23.06.1856)

•Мыслитель, один из основоположников славянофильства.

•С 1822 г. слушал лекции в Московском ун-те, где создал философский кружок «Общество любомудров».

•В 1831 г. изучал философию в Германии у Гегеля, Шеллинга, Шлейермахера.

• Подверг критике западную цивилизацию и предсказал ее гибель. Европейскому рационализму противопоставил «живое знание»,

основанное на религиозной вере. Живознание в его подлинном виде свойственно только православно-славянскому миру, приобщение к которому может спасти другие народы.
•К концу жизни сблизился со старцами Оптиной Пустыни.
•Важнейшие произведения: «В ответ А. С. Хомякову», «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России».

Соч.: 1) Полн. собр. соч. Т. 1—2. М., 1911; 2) Критика и эстетика. М., 1979.

КИРЕЕВСКИЙ ПЕТР ВАСИЛЬЕВИЧ

(11/23.02.1808 — 25.10/6.11.1856)

•Исследователь древнерусской культуры.
•Брат И.В. Киреевского.
•Вольнослушатель Московского ун-та.
•В 1829 г. встречался с Шеллингом в Мюнхене, увлекся философией и вел «Философский дневник».
•Служил в Московском архиве Министерства иностранных дел.
•С 1831 г. посвятил себя собиранию народных песен. После смерти К. его коллекция издавалась в течение 70 лет. Критиковал норманнскую теорию происхождения государственности на Руси.

Соч.: 1) О древней русской истории // Москвитянин. 1845. Ч. II. № 3; 2) Предисловие к 1 выпуску «Собрания песен» // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском ун-те. М., 1848.

КИРИК НОВГОРОДЕЦ

(1110 — не ранее 1156/58)

•Ученый и религиозный мыслитель.
•Монах Антониева монастыря в Новгороде.
•Автор трактата «Учение, им же ведати человеку числа всех лет» («Учение о числах», 1136) и богословского сочинения «Вопрошания» (после 1147 г.). Проявлял интерес к античности и апокрифическим идеям.

Соч.: В кн.: Калайдович К. Ф. Памятники российской словесности XII в. М., 1812.

КИРИЛЛ ТУРОВСКИЙ, епископ

(ок 1130 — не ранее 1182 г.)

•Мыслитель, писатель.
•Автор 26 произведений, среди которых «Слово на Фомину неделю», «Слово и похвала святым отцам Никейского собора», «Слово о премудрости», «Повесть о белоризце и мнишестве» (принадлежность ему еще 10 сочинений проблематична).
• Созидатель учения о «стройном разуме», противопоставляемом им концепции «гармонии веры и разума» западноевропейской схоластики.

Соч.: Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 11. М.–Л., 1955; Т. 12. М.–Л., 1956; Т. 13 М.–Л., 1957; Т. 15 М.–Л., 1958.

КИСТЯКОВСКИЙ БОГДАН АЛЕКСАНДРОВИЧ

(4/16.11.1868 — 16.04.1920)

•Учился в Киевском и Дерптском ун-тах.
•Из-за близости к социал-демократическому движению арестовывался и исключался из ун-тов. Изучал философию в Берлинском ун-те (у Зиммеля), в Парижском ун-те, на семинаре Виндельбанда в Страсбурге.
•С 1906 г. на преподавательской работе в России. Проф. (1917), затем декан юридического факультета Киевского ун-та.
•С 1919 г. — академик Украинской АН.
•Развивал неокантианское противопоставление природы и общества, критиковал концепцию материалистического понимания истории.

Соч.: 1) В защиту права // Вехи. М., 1909; 2) Сущность государственной власти. Ярославль, 1913; 3) Социальные науки и право. М., 1916.

КЛИМЕНТ СМОЛЯТИЧ, митрополит Киевский

(конец XI в. — не ранее 1164 г.)

•Церковный деятель, мыслитель.
•Второй после Иллариона русский по национальности митрополит (1147—54/55), повторивший его судьбу: поставленный на митрополичью кафедру без благословения константинопольского патриарха, он в дальнейшем был смещен с нее.
•Обучался в Византии, где изучал богословие и античных философов.
•Автор сочинений «Послание Фоме пресвитеру» и «В субботу сыропустную». Он первым в истории русской мысли сформулировал основные идеи нестяжательства, утверждая, что обрести свободу можно только на путях освобождения от бремени собственности. Разработал методологию аллегорического толкования Библии. Элементы мистицизма у К. С. сочетаются с богословским рационализмом, предполагающим познание Бога по его творению.

Соч.: 1) Лопарев Хр. М. Послание митрополита Климента к смоленскому просвитеру Фоме: Неизданный памятник ли-

тературы XII в. СПб., 1892; 2) Климент Смолятич. Послание пресвитеру Фоме // Понырко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси. XI—XIII. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992.

КЛЮЧЕВСКИЙ ВАСИЛИЙ ОСИПОВИЧ
(16/28.01.1841 — 12/24.05.1911)

•Историк.
•Окончил историко-филологический факультет Московского ун-та (1865), где слушал П. Д. Юркевича.
•Профессор Московского ун-та (1882), академик (1900). Первым в России прочитал курс «Методология истории» (1884—1885).
•Критиковал философию истории Гегеля, теологические схемы Боссюэ, Лорана. Свои взгляды называл «исторической социологией», имея в виду изучение не только результатов исторического процесса, но его «силы и средства».

Соч.: 1) Соч.: В 9 т. М., 1987—1990; 2) Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М., 1991; 3) Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968.

КОБЫЛИНСКИЙ (КОБЫЛИНСКИЙ-ЭЛЛИС) ЛЕВ ЛЬВОВИЧ
(2.08.1877 — 17.11.1947)

•Философ и историк литературы.
•Эмигрировал из России в 1911г. Жил в Швейцарии.
•Ученик Р. Штайнера.
•Порвав с антропософией, принял католицизм. Отстаивал идею перевоплощения, развивал представление, что множественность личностей — результат греховности человеческой природы.

Соч.: 1) Monarchia Sancti Petri (Царство святого Петра); 2) Cheistliche Weisheit (Христианская мудрость) 1929.

КОВАЛЕВСКИЙ МАКСИМ МАКСИМОВИЧ
(27.08/8.09.1851 — 23.03/5.04.1916)

•Социолог, историк, правовед, общественный деятель.
•Окончил юридический факультет Харьковского ун-та (1872), продолжал образование в Берлине, Париже, Лондоне.
•Один из основателей Московского психологического общества (1884). Преподавал право в Моск. ун-те, после увольнения в 1887 г. уехал за границу. С 1905 г. — работает в Петербургском ун-те. Психоневрологическом и Политехническом институтах.
• Академик (1914).
•Основатель партии «Демократические реформы», депутат I Госдумы, с 1907 г. — член Госсовета.
•Находился под влиянием позитивизма Конта и Спенсера, развивал концепцию социального прогресса, содержание которого состоит в росте солидарности общественных групп и народов. Ставил задачу разработки такого метода исследования, который преодолел бы односторонности психологизма, экономизма, биологизма в социальных теориях.

Соч.: 1) Происхождение современной демократии. Т. 1—4. М., 1895—1899; 2) Современные социологи. СПб., 1905; 3) Очерки происхождения и развития семьи и собственности (пер. с фр.). М., 1939.

КОВАЛЕВСКИЙ ПЕТР ЕВГРАФОВИЧ
(16.12.1901 — 4.05.1978)

•Историк России и отечественной философской мысли.
•Эмигрировал в 1920 г.
•Окончил Сорбонну в 1925 г.
•Преподавал во французских лицеях, Сорбонне, Богословском институте в Париже, Институте св. Диониса.

Соч.: 1) Исторические пути России. Париж, 1949; 2) Русские россияне (б.д.); 3) Наши достижения. Мюнхен, 1960.

КОЖЕВНИКОВ ВЛАДИМИР АЛЕКСАНДРОВИЧ
(15/27.05.1852 — 3/16.07.1917)

•Философ.
•Вольнослушатель Московского ун-та в 70-х гг.
•Совершил паломничество в Святую землю, занимался в библиотеках стран Западной Европы.
•С 1875 г. — ближайший ученик Н. Ф. Федорова. Друг П. Флоренского.
•Совместно с Н. Петерсоном издал 2 тома сочинений Федорова.
•Почетный член Московской Духовной Академии (1912).
•Остался неизданным его многотомный труд по формированию светской культуры в Европе.

Соч.: 1) Н. Ф. Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Ч. 1. М., 1908; 2) О добросовестности в вере и неверии. М., 1909; 3) О значении христианского подвижничества в пропетом и настоящем. М., 1910; 4) Современное научное неверие. Его рост, влияние и перемены к нему. М., 1912; 5) Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1—2. П., 1916.

КОЗЕЛЬСКИЙ ЯКОВ ПАВЛОВИЧ
(ок. 1728 — 1795)

•Философ, просветитель.
•В 1744—50 гг. учился в Киевской Духовной Академии, затем в Петербургской академической гимназии, и академическом университете.
•С 1757 г. на военной службе, в 1760-е гг. преподает в Артиллерийском инженерном корпусе.
•В 1788 г. вышел в отставку и поселился в пожалованном ему имении Крутой Берег.
•Автор «Философических предложений» (1768) — систематического философского курса, основные положения которого связаны с идеями Хр. Вольфа, Ф.–Х. Баумейстера, а этические принципы восходят к Руссо, Монтескье и Гельвецию. Важное значение для развития отечественного просвещения имели его книги «Статьи о философии и частях ее из Французской энциклопедии» (1770), «Рассуждения двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании» (1788).

Соч.: Избр. произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. М., 1952. Т. 1.

КОЗЛОВ АЛЕКСЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ
(8/20.02.1831 — 2/12.03.1901)

•Философ-персоналист.
•Окончил Московский ун-т в 1854 г.
•Проф. Киевского ун-та с 1884 г. Издатель журналов «Философский трехмесячник» (Киев, 1885—1887) и «Свое слово» (СПб., 1887—1898).
•Признавал существование множества бесконечных духовных субстанций, центральная из которых — Бог. Критиковал гегелевскую диалектику, позитивизм и материализм. В морали близок Ницше.

Соч.: 1) Философские этюды. Ч. 1—2. СПб.—Киев, 1876—1880; 2) Философия действительности. Киев, 1884; 3) Религия графа Л. Н. Толстого, его учение о жизни и любви. СПб., 1895.

КОЛУБОВСКИЙ ЯКОВ НИКОЛАЕВИЧ
(1863 — ?)

•Историк русской философии, переводчик.
•Работал в редакции журнала «Вопросы философии и психологии» (1890—1891), преподавал на Петербургских педагогических курсах (с 1892).
•Действительный член Московского психологического общества.

Соч.: 1) Материалы для истории философии в России // Вопросы философии и психологии, 1890, 1891, 1898. Кн. 4—8, 44; 2) Слепые и война. П., 1916.

КОНРАД НИКОЛАЙ ИОСИФОВИЧ
(1/13.03.1891— 30.09.1970)

•Востоковед.
•С 1938 по 1941 г. находился в заключении в Канских лагерях.
•Член-корреспондент АН СССР с 1934 г., академик с 1958 г.
•В работах по лингвистике дал анализ иероглифической традиции, ее роли в культуре Китая и Японии. Исследовал образно-поэтический строй и эстетику традиционного восточного искусства. Разработал оригинальную модель исторического процесса, обосновал критерии межкультурного сопоставления.

Соч.: 1) Запад и Восток, 2-е изд. М., 1972; 2) Избр. труды: История. М., 1974; 3) Избр. труды: Синология. М., 1977; 4) Избр. труды: Литература и театр. М., 1978.

КОНЧАЛОВСКИЙ ДМИТРИЙ ПЕТРОВИЧ
(1878 — 1952)

•Русский историк.
•Преподавал в Московском университете, на Высших женских курсах, писал диссертацию на соискание профессорского звания.
•В период с 1918 по 1921 гг. читал лекции по римской истории в Московском университете. Прекратил преподавание истории из-за неприятия системы господствующих политических и идеологических взглядов. Затем занимался переводами, преподавал немецкий и латинский языки. В период Великой Отечественной войны находился на оккупированной территории, затем — в Германии. После войны оказался в лагерях для перемещенных лиц. С 1947 г. жил в Париже.
•Стремился рассмотреть проблему взаимоотношения российской и европейской цивилизаций на основе глубокого исторического исследования. Определял феномен большевизма в контексте социально-политических условий русского общества.

Соч.: 1) «Россия и Европа», 1946; 2) «Состояние русского общества перед войной 1914 г.», 1949.

КОРКУНОВ НИКОЛАЙ МИХАЙЛОВИЧ
(14/26.04.1853 — 27.11/10.12.1904)

•Правовед и социолог.
•Окончил Петербургский ун-т.

•Проф. Юрьевского и с 1894 г. — Петербургского ун-тов.
•Отстаивал преимущество позитивистской методологии перед спекулятивным мышлением. Придерживался психологического обоснования права, полагая, что оно есть бессознательный продукт общественной жизни людей и призвано охранять интересы личности.

Соч.: 1) Лекции по общей теории права. СПб., 1886; 2) Общественное значение права. СПб., 1892; 3) История философии права. СПб., 1915.

КОРНИЛОВ СЕРГЕЙ ВЛАДИМИРОВИЧ
(род. в 1952)

•Доктор философских наук, профессор. Работает на кафедре Философии Калининградского педагогического университета.
•Специалист в области философии биологии и истории философии.

Соч.: 1) Кант — ученый, философ, гуманист (в соавт.). Л., 1984; 2) Аналогия как принцип телеологической способности суждения // Кантовский сборник. Вып. 17. Калининград. 1993.

КОРСАКОВ СЕРГЕЙ СЕРГЕЕВИЧ
(22.01./3.02.1854 — 1/14.05.1900)

•Психиатр. Психические акты рассматривал как сложные рефлексы.
•Профессор Московского ун-та с 1892 г.

Соч.: 1) По вопросу о свободе воли. М., 1889; 2) Курс психиатрии. М., 1893 (3-е изд. 1913); 3) Избр. произведения. М., 1954.

КОСТЫЧЕВ СЕРГЕЙ ПАВЛОВИЧ
(26.04/8.05.1877 — 21.08.1931)

•Биохимик и микробиолог, занимался философскими проблемами жизни.
•Окончил Петербургский ун-т в 1900 г., с 1914 г. — проф. этого ун-та.
•Один из организаторов Петергофского естественнонаучного исследовательского института (1920). Академик АН СССР (1923).

Соч.: 1) Натурфилософия и точные науки. П., 1922; 2) Накопление живой материи на Земле. Л., 1925.

КОТЛЯРЕВСКИЙ СЕРГЕЙ АНДРЕЕВИЧ
(1873 — 1939)

•Историк, правовед, социальный философ.
•Окончил историко-философский факультет Московского ун-та.
•Член ЦК партии кадетов, депутат 1 Государственной думы. В 1920 г. привлекался к суду за участие в подпольной деятельности. Позже работал в Институте советского права.

Соч.: 1) Власть и право. Проблема правового государства. М., 1915; 2) Оздоровление // Из глубины. Сб. статей о русской революции. М.–П., 1918.

КОШЕЛЕВ АЛЕКСАНДР ИВАНОВИЧ
(9/21.05.1806 — 12/24.11.1883)

•Публицист и общественный деятель.
•В 1821 г. поступил в Московский ун-т, но в 1822 г. покинул его из-за конфликта с руководством. Окончил ун-т экстерном.
•Служил в Московском архиве Министерства иностранных дел с 1822 г. Организовал вместе с кн. В. Ф. Одоевским, Д. В. Веневитиновым, С. П. Шевыревым, С. Е. Раичем «Общество любомудрия».
•С 1856 г. — редактор и издатель славянофильского журнала «Русские беседы». С 1858 г. издавал журнал «Сельское благоустройство». Подготовил проект освобождения крестьян.

Соч.: 1) Наше положение. Берлин, 1875; 2) Общая земская дума в России. Берлин, 1875; 3) Что теперь делать? Берлин, 1879; 4) О кн. В. Ф. Одоевском. М., 1869; 5) О сословиях и состояниях России. М., 1881; 6) Записки А. И. К. М., 1991.

КРИЖАНИЧ ЮРИЙ ГАСПАРОВИЧ
(ок. 1618 — 12.09.1683)

•Просветитель, богослов, философ, историк.
•Учился в Загребе, затем в Вене и Болонье.
•Вел активную миссионерскую деятельность с целью обращения в католичество западных славян. Убежденный сторонник панславизма.
•В 1659 г. прибыл в Москву. В 1661—76 гг. находился в ссылке в Тобольске, где были созданы его основные труды.
•Автор сочинений: «Политика», «О божественном провидении», «Толкование исторических пророчеств», «Грамматическое изыскание о русском языке», «О святом крещении», «Обличение на Соловецкую челобитную».
•Предпринял попытку создания общеславянского языка. В историософии отстаивал идею провиденциализма, полагая, что призвание России состоит в объединении славянских народов.
•В 1678 г. выехал в Литву, где вступил в доминиканский орден под именем Августа. Умер в рядах армии Яна Собеского, оборонявшего Вену от турок.

Соч.: 1) Собр. соч. М., 1891—93. Вып. 1—3; 2) О промысле. М., 1860; 3) Политика. М., 1965.

КРОПОТКИН ПЕТР АЛЕКСЕЕВИЧ
(27.11/9.12.1842 — 8.02.1921)

•Князь. Теоретик анархизма, ученый-географ, социолог, революционер.
•Псевдонимы Бородин, Левашов.
•Учился на физико-математическом факультете Петербургского ун-та.
•В 1872 г. примкнул к бакунинскому крылу I Интернационала. В 1874 г. арестован и заключён в Петропавловскую крепость, в 1876 г. — бежал за границу.
•Вернулся в Россию в 1917 г., до последних дней жизни оставался принципиальным противником государственной власти.
•Отстаивал принципы научной индукции, противопоставляя их диалектике. Сторонник дарвинизма, сформулировал «биологический закон взаимной помощи». К факторам взаимопомощи относил племя, род, общину. Выступал за немедленное уничтожение государства и частной собственности, будущее социальное устройство представлял как огромное множество самостоятельных коммун.

Соч.: 1) Анархизм. Его философия и его идеал. (Пер. с франц.) Б.М., 1900; 2) Нравственные начала анархизма. М., 1906; 3) Взаимная помощь как фактор эволюции. СПб., 1907; 4) Собр. соч. Т. 1—7. СПб., 1906—1907; 5) Этика. М., 1990.

КРЮКОВ ДМИТРИЙ ЛЬВОВИЧ
(8.04.1809 — 5.03.1845)

•Историк, занимался проблемами философии истории.
•В 1827 г. окончил Казанский ун-т, в 1832 г. — Дерптский профессорский институт.
•С 1835 г. — проф. Московского ун-та. Друг Герцена и Грановского.
•Стремился применить гегелевский метод к изучению истории. Противник субъективизма и абсолютизации роли личности в истории.. Студенческие лекции К. остались неизданными.

Соч.: О трагическом характере истории Тацита // Москвитянин, 1841. Ч. 2.

КРЮКОВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ
(ок. 1800 — 30.05/11.06.1854)

•Философ, революционер-декабрист.
•Сенсуалист в теории познания, сторонник Просвещения, ратовал за преодоление предрассудков, в частности, религии.
•Сослан на каторгу, результатом которой стал духовный надлом.

Соч.: В кн. избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. 2. М., 1951.

КУДРЯВЦЕВ-ПЛАТОНОВ ВИКТОР ДИМИТРИЕВИЧ
(3/15.10.1828 — 3/15.12.1891)

•Философ и богослов, создатель системы трансцендентального монизма.
•Окончил Московскую Духовную Академию (1852).
•Ученик Ф. А. Голубинского.
•Проф. Московской Духовной Академии.
•Автор фундаментальных работ по гносеологии («Метафизический анализ эмпирического познания», «Метафизический анализ рационального познания», «Метафизический анализ идеального познания»), в которых развил концепцию «идеального познания», представляющего собой непосредственное созерцание сверхчувственного. В «Религии, ее сущности и происхождении» и «Из чтений по философии религии» дал анализ основных трактовок религии и предпринял ее обоснование, исследовав доказательства бытия Божия. Автор учебников «Введение в философию» (1889) и «Начальные основания философии» (1889—1890), выдержавших соответственно 7 и 6 изданий.

Соч.: 1) Соч.: В 3 т. Сергиев Посад, 1893—1894; 2) Об основных началах философского познания // Проблемы русской философии и культуры. Калининград, 1999.

КУКЛЯРСКИЙ ФЕДОР ФЕДОРОВИЧ
(1870 — 1923)

•Философ, культуролог.
•В 1922—1925 гг. — председатель философского общества при Государственном институте народного образования в Чите.

Соч.: 1) Философия индивидуализма. СПб., 1910; 2) Философия культуры. П., 1917; 3) Критика творческого сознания (обоснование антиномизма) // Труды философского общества при Государственном институте народного образования. Т. 1. Чита, 1923.

КУНИЦЫН АЛЕКСАНДР ПЕТРОВИЧ
(1783 — 1/13.07.1840)

•Правовед и социолог.
•Учился в Петербургском педагогическом институте (1803—1807), в Гейдельбергеском и Геттингенском ун-тах (1808—1811).
•С 1817 г. — проф. Петербургского педагогического института. Отстранен от преподавания в 1821 г.

• Сторонник теории естественного права, осуждал деспотизм, выступал за установление конституционной монархии. Оказал влияние на Пушкина и некоторых декабристов.

Соч.: 1) Право естественное. Ч. 1—2. СПб., 1818—1820; 2) Изображение системы политических наук // Красный архив, 1937.

КУРБСКИЙ АНДРЕЙ МИХАЙЛОВИЧ
(ок. 1528 — 5.1583)

• Государственный деятель, мыслитель, публицист. Князь.

• С 1549 по 1564 г. находился на царской службе, являясь одним из наиболее доверенных лиц Ивана Грозного.

• В 1564 г., опасаясь царской немилости, бежал в Литву, получив в ленное владение от польского короля Ковельскую волость и город Ковель.

• В эмиграции начал свою переписку с Иваном Грозным, в которой нашли выражение его политические и историософские взгляды. Итогом ее стало сочинение К. «История о великом князе Московском».

• Считал своим учителем в философии Максима Грека. Опирался на труды Иоанна Дамаскина. Вел упорную борьбу с католической и протестантской идеологией. Организовал работу кружка, занятого переводами и перепиской сочинений лучших теоретиков восточной церкви.

Соч.: 1) Переписка с Иваном Грозным: Сказания кн. К. СПб., 1868; 2) История о великом кн. Московском. М., 1868; 3) Сочинения князя Курбского // Русская историческая библиотека. Т. 31. СПб., 1914.

КУРДЮМОВ СЕРГЕЙ ПАВЛОВИЧ
(род. в 1928)

• Доктор физико-математических наук, профессор, член-корр. РАН.

• Директор Института Прикладной математики им. М. В. Келдыша.

• Президент международного компьютерного клуба.

• Вице-президент Национального комитета по Математическому моделированию. Специалист в области математической физики, вычислительной математики, синергетики и философских оснований синергетики.

• Автор более двухсот научных работ.

Соч.: 1) Синергетика как новое мировидение: диалог с Ильей Пригожиным (в соавт. с Князевой Е. Н.) // Общественные науки и современность.1993. № 2; 2) Интуиция как самодостраивание (в соавт. С Князевой Е.Н.) // ВФ. 1994. № 2; 3) Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. (В соавт. с Князевой Е. Н.) М., 1994.

ЛАБЗИН АЛЕКСАНДР ФЕДОРОВИЧ
(28.04/9.05.1766 — 26.01/7.02.1825)

• Издатель, религиозный просветитель.

• В 1800 г. организовал масонскую ложу «Умирающий сфинкс» в целях создания некоей мистической «внутренней церкви».

• В 1818—1822 гг. — вице-президент Академии художеств.

• Деятельность Л. была резко осуждена церковными иерархами. Выслан из столицы в 1822 г., умер в Симбирске.

Соч.: Мысли на досуге поучающего истинам веры. СПб., 1815.

ЛАВРОВ ПЕТР ЛАВРОВИЧ
(2/14.06.1823 — 25.01/6.02.1900)

• Философ и социолог, революционер, теоретик народничества.

• Окончил Петербургское артиллерийское училище (1842), в 1858 г. получил звание полковника.

• Сблизился с Чернышевским и Михайловским, вступил в революционную организацию «Земля и воля». В 1866 г. арестован и сослан, однако в 1870 г. ему удалось бежать за границу.

• Вступил в Интернационал, участвовал в Парижской Коммуне.

• Редактировал «Вестник народной воли», вместе с Г. В. Плехановым издавал «Русскую социал-демократическую библиотеку».

• Отвергал метафизику, был позитивистом в философии, использовал субъективный метод в социологии. Отстаивал необходимость тщательной подготовки революции.

Соч.: 1) Очерки эволюции человеческой мысли. Женева, 1898; 2) Избранные соч. на социально-политические темы. В 8 т. Т. 1—4. М., 1934—1935; 3) Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. М., 1965.

ЛАНГЕ НИКОЛАЙ НИКОЛАЕВИЧ
(12/24.03.1858 — 15.02.1921)

• Психолог эмпирического направления.

• Окончил Петербургский университет.

• Проф. кафедры философии Одесского ун-та (1888—1921).

• Разрабатывал теорию «психофизического взаимодействия», стадиальности восприятия.

Соч.: 1) История нравственных идей XIX века. Ч. 1, 1888; 2) Психологические исследования. Одесса, 1893; 3) Теория В. Вундта о начале мифа. Одесса, 1912.

ЛАНЦ ГЕНРИХ ЭРНЕСТОВИЧ
(2/14.02.1886 — 1.11.1945)

•Философ-неокантианец, культуролог.
•Учился на историко-филологическом факультете Московского ун-та, образование завершил в Германии.
•С 1918 по 1941 г. преподавал славянские языки и философию в Стенфорде.

Соч.: 1) Свобода и сознание // Логос. 1914. Т. 1. Вып. 2; 2) Aesthetic Relativity, 1947.

ЛАППО-ДАНИЛЕВСКИЙ АЛЕКСАНДР СЕРГЕЕВИЧ
(15/27.01.1863 — 7.02.1919)

•Историк и социолог.
•Окончил историко-филологический факультет Петербургского ун-та (1886), с 1890 г. — проф. этого ун-та.
•Академик (1899).
•Стремился соединить номотетические и идеографические методы изучения истории. Критиковал контовский позитивизм.

Соч.: 1) Основные принципы социологической доктрины О. Конта. // Проблемы идеализма. М., 1902; 2) Методология истории. Вып. 1—2. М., 1910—1913.

ЛАПШИН ИВАН ИВАНОВИЧ
(11/23.10.1870 — 17.11.1952)

•Философ и психолог, разрабатывал теорию творчества.
•Окончил Петербургский ун-т, где стал затем профессором.
•С 1922 г. в эмиграции.
•Проф. Русского юридического фак-та в Праге.
•От неокантианства перешел на позиции имманентной философии.

Соч.: 1) Законы мышления и формы познания. СПб., 1906; 2) О вселенском чувстве. СПб., 1911; 3) Философия изобретения и изобретение в философии. Т. 1—2. П., 1922 (переизд. М., 1999); 4) О схематизме творческого воображения в науке // Записки русского научного института в Белграде. Вып. V. Белград, 1931; 5) Феноменология. Прага, 1937.

ЛЕВИЦКИЙ ДМИТРИЙ ГРИГОРЬЕВИЧ
(? — 1856)

•Философ и богослов.
•С 1857 г. — экстраординарный проф. Московской Духовной Академии.

Соч.: Премудрость и благость Божия в судьбах мира и человека. М., 1857.

ЛЕВИЦКИЙ СЕРГЕЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ
(15/28.03.1908 — 24.09.1983)

•Философ и историк философии.
•С 1917 г. жил за пределами России.
•Окончил Карлов ун-т в Праге (1939).
•Проф. Джорджтаунского ун-та в Вашингтоне.
•Стремился сочетать интуитивизм Н. О. Лосского с философией всеединства.

Соч.: 1) Основы органического мировоззрения. 1948; 2) Трагедия свободы. Франкфурт-на-Майне, 1958 (2-е изд. 1984), 3) Очерки истории философии и общественной мысли. Париж, 1968 (2-е изд. 1983).

ЛЕКТОРСКИЙ ВЛАДИСЛАВ АЛЕКСАНДРОВИЧ
(род. 1938)

•Современный русский философ, доктор философских наук, профессор.
•Зав. Центром эпистемологии.
•Член совета Директоров Международной федерации Философских обществ, вице-президент Международного общества Универсализма.

Соч.: 1) «Философия. Методология. Наука», 1972; 2) «Субъект, объект, познание», 1980; 3) «Гносеология и системе философского мировоззрения», 1983; 4) Редактор сборника «Диалектика. Познание. Наука», 1988; 5) «Мир человека: Учебное пособие для 10—11 классов», 1994; 6) Редактор сборника «Познание в социальном контексте», 1994.

ЛЕНИН ВЛАДИМИР ИЛЬИЧ
(22.04.1870 - 21.01.1924)

•Революционер, государственный деятель, мыслитель.
•Настоящая фамилия -Ульянов.
• Учился на юридическом факультете Казанского ун-та, за участие в студенческом движении был арестован. Окончил экстерном Петербургский ун-т (1891).

•С 1893 г. — руководитель петербургских марксистов. Был арестован, заключен в тюрьму, затем сослан в Сибирь.
•Создал за границей первую общерусскую марксистскую газету — «Искра». На II съезде РСДРП была создана партия большевиков (1903).
• Осуществил анализ монополистической стадии капитализма в работе «Империализм как высшая стадия капитализма» (1916). В ряде трудов разработал конкретную программу социалистического строительства в СССР и возглавил его после Октябрьской революции 1917 г. в качестве председателя Совета народных комиссаров.
•Основное философское произведение — «Материализм и эмпириокритицизм» (1908), в котором проанализирован кризис в физике и разработаны пути выхода из него. Заложил основы развития диалектики («Философские тетради»). В статье «О значении воинствующего материализма» (1922) определил пути дальнейшего развития материалистической философии. Создал учение о государстве и революции («Государство и революция»).

Соч.: 1) Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 18; 2) Философские тетради // Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 33.

ЛЕОНТЬЕВ КОНСТАНТИН НИКОЛАЕВИЧ
(13/25.01.1831 — 12/24.11.1891)

•Философ, писатель, дипломат.
•Окончил медицинский факультет Московского ун-та (1854).
•Служил военным врачом во время Крымской войны.
•С 1863 по 1873 г. — на дипломатической работе в Турции.
•Принял монашество, жил в монастырях Афона, в Оптиной пустыне.
•Выступал за византийский тип культуры, противопоставляя его рационализму и либерализму западного общества. Развивал положения Н. Я. Данилевского о возрастах национальностей, отстаивал идею о необходимости сильной императорской власти для России. Прогресс понимал как индивидуализацию и господство избранных.
•Оказал влияние на В. В. Розанова и Н. А. Бердяева.

Соч.: 1) Восток, Россия и славянство. Т. 1—2. М., 1885—1886 (переиздание М., 1996); 2) Собр. соч. Т. 1—9. М., 1912—1913; 3) Отшельничество, монастырь и мир. Их сущность и взаимная связь. Сергиев Посад, 1913; 4) Египетский голубь. Дитя души. Нью-Йорк, 1954; 5) Записки отшельника. М. 1992; 6) Избранное. М., 1993.

ЛЕСЕВИЧ ВЛАДИМИР ВИКТОРОВИЧ
(15/27.01.1837 — 13/26.11.1905)

•Философ-позитивист, общественный деятель, публицист.
•Окончил военное училище. Академию Генерального штаба. В 1861 г. вышел в отставку.
•В 1879 г. сослан в Сибирь за связь с народническим подпольем.
•После возвращения из ссылки в 1888 г. примыкает к кружку Михайловского, сотрудничает в журнале «Русское богатство».
•От позитивизма эволюционировал к эмпириокритизму. Критик религиозно-мистических направлений в философии и взглядов Вл. Соловьева. Сторонник субъективного метода в социологии.
•Основные произведения: «Письма о научной философии» (1878), «Что такое научная философия?» (1891), «От Конта к Авенариусу» (1904).

Соч.: Собр. соч.: В 5 т. М., 1915—1917.

ЛИЛИЕНФЕЛЬД (Лилиенфельд-Тоаль) ПАВЕЛ ФЕДОРОВИЧ
(1829 — 1903)

•Социальный философ и социолог, представитель органической школы в социологии.
•Псевдоним — П. Л. Лилеев
•В 1897—1898 гг. Президент Международного Института социологии.
•Отстаивал необходимость биологических аналогий при исследовании общества. Сравнение общества с организмом позволило Л. понять целостность общества, функции различных социальных органов — институтов (правительства, права, экономики), социальные процессы (рождение, рост, умирание).
•Л. оказал большое влияние на первых представителей органической школы в социологии (А. Шеффде, Р. Вормса и др.).

Соч.: Мысли о социальной науке будущего. СПб., 1872 (под псевдонимом П. Л. Лилеев).

ЛИХАЧЕВ ДМИТРИЙ СЕРГЕЕВИЧ
(1906 — 1999)

•Современный русский филолог.
•Литературовед, исследователь славянской культуры, действительный член Российской Академии Наук.
•Окончил факультет общественных наук ЛГУ.
•В 1928—32 гг. был в ссылке в Соловецком лагере. В 1923—33 гг. являлся литературным редактором Соцэкгиза.

•С 1938 г. работал в Институте русской литературы. В 1947 г. защитил диссертацию на степень доктора филологических наук на тему «Очерки по истории литературных форм летописания XI—XVI вв.».

•С 1953 г. — член-корреспондент АН СССР. Было присуждено звание Героя Социалистического труда.

•В 1989 г. был избран народным депутатом СССР. С 1990 г. — председатель Всесоюзного Пушкинского общества.

Соч.: 1) «Возникновение русской литературы», 1952; 2) «Текстология. Краткий очерк», 1964; 3) «Великое наследие: Классические произведения литературы Древней Руси. Слово о полку Игореве», 1975; 4) «Заметки о русском», 1981; 5) «Великий путь: Становление русской литературы XI—XVII вв., 1987; 6) «Избранные работы: В 3 т.», 1987; 7) «Заметки и наблюдения: из записных книжек разных лет», 1989; 8) «Книга беспокойств: Воспоминания, статьи, беседы», 1991; 9) «Я вспоминаю», 1991.

ЛИХУДЫ ИОАННИКИЙ и СОФРОНИЙ

(1633 — 1717) (1652 — 1730)

•Богословы, философы, просветители.

•Изучали богословие и философию в Венеции и в Падуе.

•В 1670 г. приняли́ священство (Спиридон принял монашество с новым именем — Софроний, а его старший брат Иоанн постригся с именем Иоанникия)

•В 1683 г. отправились в Россию и с 1685 г. стали преподавать греческий язык в училище при Богоявленском монастыре. Выступили против «латинствующих» во главе с Сильвестром Медведевым.

•В 1691 г. попали в опалу и в1694 г. бежали из Москвы в Смоленск, но были возвращены.

•В 1704 г. сосланы в Ипатьевский монастырь в Кострому. В 1716 г. Иоанникий вернулся в Москву, Софроний в 1723-29 гг. был архимандритом Солотчинского Рязанского монастыря.

•Полемизировали с католиками, протестантами и старообрядцами. Первыми начали преподавание философских дисциплин на Руси. Курсы строились на основе аристотелевской философии. Они были восстановлены историком Московской Духовной академии С. К. Смирновым.

Соч.: 1) Лихуды И. и С. Мечец духовный: Памятник русской духовной письменности XVII Казань, 1866; 2) Ответ Софрония Лихуда // Историко-философский ежегодник 1993. М., 1994.

ЛОБАЧЕВСКИЙ НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧ

(20.11/1.12.1792 — 12/24.02.1856)

•Математик, создатель неэвклидовой геометрии.

•Окончил Казанский ун-т, где с 1811 г. стал профессором, а с 1827 по 1846 г. был ректором.

•Развивал идею о многообразии пространственных свойств, зависящих от физической природы. Признавал объективность и материальность внешнего мира.

Соч.: Поли. собр. соч.: В 5 т. М.–Л., 1946—1951.

ЛОДИЙ ПЕТР ДМИТРИЕВИЧ

(4.05.1764 — 10.06.1829)

•Философ. Проф. Львовского и Краковского ун-тов.

•С позиций сенсуализма критиковал кантианство. Был отстранен от преподавания.

•Многие рукописи Л. погибли.

Соч.: 1) Логические наставления, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного. СПб., 1815; 2)Теория общих прав, содержащая в себе философское учение о естественном всеобщем государственном праве. СПб., 1878.

ЛОЗИНСКИЙ ЕВГЕНИЙ ИУСТИНОВИЧ

(28.02.1867 — ?)

•Публицист и философ. Последователь В. Махайского.

Соч.: 1) Что же такое, наконец, интеллигенция? Критико-социологический опыт. СПб., 1907; 2) Новые проблемы воспитания. Т. 1. Религия. Нравственность. Сексуальное воспитание. СПб., 1912.

ЛОМОНОСОВ МИХАИЛ ВАСИЛЬЕВИЧ

(8/19.11.1711 — 4/15.04.1765)

•Учфный-энциклопедист, поэт и мыслитель.

•Поступил в Славяно-греко-латинскую академию в Москве (1731), переведен в Академию наук в Петербурге (1736), затем направлен в Марбургский ун-т, где изучал философию у Хр. Вольфа.

•В 1741 г. вернулся в Россию. Разработал широкий круг проблем физики, химии, геологии, минералогии, климатологии, экономической географии, истории, филологии, психологии. Выдвинул идею о естественном происхождении тел природы («О слоях земных», 1763). Открыл существование атмосферы на Венере.

•Создал учение об атомах и корпускулах, полагая, что природа состоит из мельчайших «элементов» (атомов), соединяющихся в «корпускулы» (молекулы). В письме Эйлеру от 5 июля 1748 г. сформулировал закон сохранения вещества и движения. Подверг критике понятие теплорода.

•Допускал существование первоначального толчка для развития материи, следовал методологии механицизма. Отвергал существование врожденных идей.

•Разделял идеалы западноевропейского просвещения: прогресс общества связывал с развитием образования, просвещения и совершенствованием нравов.

•В «Древней Российской истории» (1766) дал аргументированную критику искажениям отечественной истории иностранными авторами.

•Основатель Московского ун-та (1755), академик Петербургской АН, член Академии художеств, почетный член Шведской и Болонской АН.

Соч.: 1) Полн. собр. соч.: В 11 т. М.–Л., 1950—1983; 2) Элементы математической химии; Из заметок по физике и корпускулярной философии; Опыт теории о нечувствительных частицах тел и вообще о причинах частных качеств; Размышления о причине теплоты и холода; Л. Эйлеру (1748) // Избр. филос. произв. М., 1950; 3) Избр. произв.: В 2 т. М., 1986;

ЛОПАТИН ЛЕВ МИХАЙЛОВИЧ
(1/13.06.1855 — 21.03.1920)

•Философ и психолог, создатель динамического спиритуализма.

•Друг Вл. Соловьева.

•Окончил Московский ун-т (1876), профессором которого стал в дальнейшем.

•Председатель Московского психологического общества с 1899 г., редактор журнала «Вопросы философии и психологии».

•Испытал влияние идей Лейбница, Лотце, философии всеединства. Мир представлял как совокупность сверхвременных активных монад, выводя из этого бессмертие души.

Соч.: 1) Положительные задачи философии. Ч. 1—2. 2-е изд. М., 1911; 2) Философские характеристики и речи. М., 1911; 3) Неотложные задачи современной мысли // Вопросы философии и психологии, 1917, Кн. 136; 4) Аксиомы философии. М., 1996.

ЛОПУХИН ИВАН ВЛАДИМИРОВИЧ
(24.2/7.03.1756 — 22.06/4.07.1816)

•Государственный деятель, писатель.

•С 1775 г. — на военной службе.

•В 1785 г. вышел в отставку и занялся филантропической деятельностью. Открыл в Москве типографию, организовал ряд школ.

•Назначен Павлом I статс-секретарем, затем переведен сенатором в Москву. В 1812 г. окончательно вышел в отставку.

•Испытал сильное влияние идей Просвещения, затем стал масоном. Великий мастер одной из масонских лож. Отрицал возможность рационального знания о мире, защищал идею постоянного внутреннего совершенствования. Перевел ряд мистических произведений на русский язык.

Соч.: 1) Рассуждение о злоупотреблениях разума некоторыми новыми писателями и опровержение их вредных правил. М., 1787; 2) Некоторые черты о внутренней церкви, о едином пути истины и о различных путях заблуждения и гибели. СПб., 1798; 3) Краткое руководство к высочайшему благу. М., 1812; 4) Искатель премудрости, или Духовный рыцарь. М., 1817; 5) Нравоучительный катехизис истинных франкмасонов // Русская старина, 1884. Т. 4; 6) Записки сенатора И. Л. Лопухина. М., 1990.

ЛОСЕВ АЛЕКСЕЙ ФЕДОРОВИЧ
(10.11/23.09.1893 — 23.05.1988)

•Философ и филолог.

•Окончил Московский ун-т по двум отделениям: философскому и классической филологии.

•В 20-х гг. — проф. Московской консерватории.

•Арестован в 1930 г., осужден на 10 лет, получил инвалидность, потерял зрение.

•С 1942 г. преподавал в Московском государственном педагогическом институте им. В. И. Ленина на отделении классической филологии.

•Разрабатывал диалектический метод, идеи философии всеединства. На его взгляды оказали влияние Платон, неоплатоники, феноменологи.

Соч.: 1) Диалектика мифа. М., 1930; 2) История античной эстетики: В 6 т. М., 1963—1980; 3) Эстетика Возрождения. М., 1978; 4) Знак. Символ. Миф. М., 1982; 5) Дерзания духа. М., 1989; 6) Вл. Соловьев и его время. М., 1990; 7) Самое само: Сочинения. М., 1999.

ЛОССКИЙ ВЛАДИМИР НИКОЛАЕВИЧ

(26.05/7.06.1903 — 7.02.1958)

•Богослов, историк церкви.
•Сын Н. О. Лосского.
•Учился в Петроградском (с 1920) и в Пражском (с 1922) ун-тах. Окончил Сорбонну в 1927.
•В годы войны участвовал во французском Сопротивлении.
•Создал Французский православный институт, являлся одним из руководителей Содружества им. св. Албания и св. Сергия Радонежского. Продолжил традиции византийской метафизики.

Соч.: 1) Спор о Софии. Париж, 1936; 2) Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.

ЛОССКИЙ НИКОЛАЙ ОНУФРИЕВИЧ

(24.11/6.12.1870 — 24.01.1965)

•Философ, создатель интуитивизма.
•Учился на физико-математическом, затем на историко-филологическом факультетах Петербургского ун-та.
•В 1901—1903 гг. стажировался в Германии у Виндельбанда и Вундта.
•Проф. Петербургского ун-та.
•В 1922 г., как член кадетской партии, выслан за границу. Работал в Берлине, Праге, Братиславе.
•С 1947 г. — проф. Духовной Академии св. Владимира в Нью-Йорке.
•Испытал влияние Платона, А. А. Козлова, Вл. Соловьева.
•Познаваемый объект, согласно Л., непосредственно включается познающим субъектом в его личностный мир, оставаясь при этом независимым от акта познания. Свое учение Л. назвал также идеал-реализмом, так как в его концепции реальное пространственно-временное бытие существует не иначе, как на базе идеального. Мир —органическое единство «субстанциальных деятелей» — духовных монад, связанных также со сверхиндивидуальным логосом — Богом.

Соч.: 1) Избранное. М., 1991; 2) Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992; 3) Условия абсолютного добра. Основы этики. М., 1991; 4) История русской философии. М., 1991; 5) Бог и мировое зло. М., 1994; 6) Мир как осуществленная красота: Основы эстетики. М., 1998.

ЛОТМАН ЮРИЙ МИХАЙЛОВИЧ

(1921 — 1993)

•Эстонский ученый, основатель тартуской семиотической школы, исследователь русской культуры.
•Академик, профессор Тартуского университета, заслуженный деятель науки Эстонии, член-корреспондент Британской Академии наук, член Норвежской Королевской академии. Сотрудничал в ряде зарубежных обществ и редколлегий международных научных журналов.

Соч.: 1) «О семиотическом механизме культуры», 1971; 2) «Анализ поэтического текста», «Структура стиха», 1972; 3) «Беседы о русской культуре», 1981; 4) «Литература и мифология», 1981; 5) «Память культуры», 1986; 6) «Символ в системе культуры», 1987; 7) «Несколько мыслей о типологии культур», 1987; 8) «Культура и информация», 1990; 9) «Культура и взрыв», 1992.

ЛУБКИН АЛЕКСАНДР СТЕПАНОВИЧ

(30.08.1771 — 11.09.1815)

•Философ.
•Проф. кафедры умозрительной и практической философии Казанского ун-та (1812—1815). «Сенсуалист в теории познания, критиковал кантовский субъективизм и агностицизм. Материалистические положения сочетал с деизмом.

Соч.: 1) Письма о критической философии // Северный Вестник, 1805, № 8, 9; 2) Начертание логики. СПб., 1807.

ЛУНАЧАРСКИЙ АНАТОЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ

(11/24.11.1875 — 26.12.1933)

•Государственный деятель, драматург, философ и теоретик искусства.
•В 1895—1896 гг. учился в Цюрихском ун-те.
•В эмиграции (1904) примкнул к большевикам.
•В 1917—29 гг. — нарком просвещения. Академик (с 1930).
•В 1933 г. назначен послом в Испанию, скончался по пути в Мадрид, в Ментоне (Франция). В философии пытался связать позитивизм Спенсера, Авенариуса с эстетикой Ницше и социологией Маркса. В дореволюционный период занимал позиции богостроительства. В эстетике исследовал связь мировоззрения художника с его творчеством. Внес вклад в эстетику, театральную и музыкальную критику.

Соч.: 1) Основы позитивной эстетики // Очерки реалистического мировоззрения. СПб., 1904; 2) Религия и социализм.

СПб., 1908—1911. Т. 1—2; 3) Христианство и марксизм. М., 1923; 4) От Спинозы до Маркса: Очерки по истории философии как мировоззрения. М., 1925; 5) Собр. соч.: Литературоведение. Критика. Эстетика: В 8 т. М., 1963—1992.

ЛУНИН МИХАИЛ СЕРГЕЕВИЧ
(1787 — 1845)

•Политический мыслитель, декабрист.
•Сослан в Сибирь.
•Католическую веру рассматривал как основу борьбы с самодержавием.
•Его «Письма из Сибири» были опубликованы Герценом в 1859—1863 гг.

Соч.: В кн.: Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. 3. М., 1952.

ЛЮБИЩЕВ АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ
(5/17.04.1890 - 31.08.1972)

•Биолог, методолог науки, мыслитель.
•Окончил Петербургский ун-т (1911).
•Ученик А. Г. Гурвича.
•Преподавал в Пермском ун-те, Самаре. В 1938—1941 гг. — заведующий отделом экологии Института биологии АН УССР (Киев), в 1950—1955 — заведующий кафедрой зоологии Ульяновского педагогического института.
•Разрабатывал идеи неклассической биологии, включающей многоуровневость биологической реальности и многовариантности эволюции. Считал, что понимание философской проблемы реальности таксона определяет пути построения систематики. Многие работы Л. (300 рукописей объемом более 400 л.) не опубликованы.

Соч.: 1) Проблемы формы, систематики и эволюции организмов. М., 1982; 2) В защиту науки: Статьи и письма. Л., 1991; 3) Линии Демокрита и Платона в истории культуры. М., 1997; 4) Мысли о многом. Ульяновск. 1997.

МАЙКОВ ВАЛЕРИАН НИКОЛАЕВИЧ
(28.08/9.09.1823 — 15/27.07.1847)

•Критик и публицист.
•Окончил юридический факультет Петербургского ун-та (1842).
•Близок к кружку Петрашевского, сотрудничал в «Современнике».
•Критиковал славянофилов, полагая, что национальные черты являются тормозом общественного развития. Также отрицательно относился к немецкому идеализму и позитивизму.

Соч.: 1) Критические опыты (1845—1847). СПб., 1891; 2) Соч. Т. 1—2. Киев, 1901.

МАКАРИЙ, митрополит Московский
(19.09/1.10.1816 — 9/21.06.1882)

•Богослов, историк церкви.
•В миру — Булгаков Михаил Петрович.
•Окончил Киевскую Духовную Академию, где учился у И. М. Скворцова, И. Г. Михневича, П. С. Авсенева.
•Преподавал на кафедре богословских наук С.-Петербургской Духовной Академии. Ректор академии с 1850 г. Архиепископ Литовский и Виленский (1868), митрополит Московский и Коломенский (с 1879). Академик Императорской АН (1854).
•Взгляды М. были критически проанализированы Л. Н. Толстым («Исследование догматического богословия»), с их критикой выступили также архиепископ Никанор (Бровкович), А. С. Хомяков, Г. В. Флоровский.

Соч.: 1) Введение в правосл. богословие. СПб., 1847; 2) Православно-догматическое богословие. СПб., 1849—1853. Т. 1; 3) История рус. раскола старообрядства. СПб., 1854; 4) История рус. церкви. СПб., 1857—1883. Т. 1—12; 5) Слова и речи Макария, митрополита Московского, произнесенные в 1841—1868 гг. СПб., 1891.

МАКОВЕЛЬСКИЙ АЛЕКСАНДР ОСИПОВИЧ
(10/22.07.1884 — 16.12.1969)

•Историк философии, переводчик.
•Окончил историко-филологический факультет Казанского ун-та, (1907), с 1918 г. — проф. этого же ун-та.
•С 1920 г. жил в Баку. Академик АН Азербайджана.

Соч.: 1) Введение в философию. Т. 1—2. Казань, 1912—1916; 2) Досократики. Ч. 1—3. Казань, 1914—1919.

МАКСИМ ГРЕК
(ок. 1470 — 12/21.12.1555)

•Мыслитель, философствующий богослов, переводчик.
•Настоящее имя Михаил Триволис.
•Учился в Падуанском университете, посещал Академию во Флоренции.
•После казни Савонаролы порвал с католицизмом , в 1505 г. удалился на Афон и стал монахом православного Ватопедского монастыря, в котором провел почти 12 лет.

•В начале 1518 г. вместе с двумя афонскими старцами прибыл в Москву по просьбе великого князя Василия III в качестве переводчика. Быстро выучил русский язык, переводил богослужебные книги.

•В 1521 г. подвергся опале. Находился в монастырских тюрьмах более 30 лет, в течение которых создал огромное литературное наследие. Корпус его произведений насчитывает около 130 Посланий и Слов. Продолжил традиции платонического философствования. Среди его основных произведений: «Повесть об Оригене», «Платон-философ», «О пришельцах философах», «Беседа души и тела», «Беседует ум к душе своей», «Исповедание православной веры», «Слово на латинов».

Соч.: 1) Соч.: В 3 ч. Казань, 1894—1897; 2) Соч. преподобного Максима Грека. Догматико-полемические его сочинения. Сергиев Посад, 1910; 3) В кн.: Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты. Л., 1984.

МАМАРДАШВИЛИ МЕРАБ КОНСТАНТИНОВИЧ
(15.09.1930 — 25.11.1990)

•Философ.

•Окончил философский ф-т МГУ и аспирантуру там же (1957).

•Работал в журнале «Вопросы философии», академических институтах Москвы, на психологическом факультете МГУ, в Институте кинематографии, в Институте общей и педагогической психологии АПН СССР.

•Доктор философских наук («Формы и содержание мышления», 1970), профессор (с 1972).

•Считал, что дуализм души и тела — «продуктивная тавтология», открывающая возможность подлинного анализа и рассуждения. Другие подходы, согласно М., закрывают дорогу к живому опыту.

Соч.: 1) Классические и неклассические идеалы рациональности. Тбилиси, 1984; 2) Как я понимаю философию. М., 1990; 3) Картезианские размышления. М., 1993; 4) Конгениальность мысли. М., 1994; 5) Необходимость себя. Введение в философию, доклады, статьи, философские заметки. М., 1996.

МАСЛИН МИХАИЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ
(род. 1947)

•Современный русский философ, историк философии.

•Доктор экономических наук, профессор. Является заведующим кафедрой истории русской философии МГУ.

Соч.: 1) «Современные буржуазные концепции истории русской философии», 1988; 2) «Русская идея» (составитель и автор вступительной статьи), 1992; 3) «Русская социальная философия конца XIX — начала XX века: психологическая школа», 1992.

МЕДВЕДЕВ СИЛЬВЕСТР
(1641 — 1691)

•Просветитель, богослов, философ.

•Учился в Спасской школе Симеона Полоцкого (1664—68). В 1674 г. принял монашество. Придворный стихотворец.

•В 1680 г. после смерти Симеона Полоцкого продолжил его дело, вступив в полемику с братьями Лихудами и написав три трактата против них.

•Бежал из Москвы в 1689 г., как участника заговора Ф. Шакловитова в пользу царевны Софьи, однако был арестован и после двухлетнего следствия казнен.

•Испытал влияние западноевропейской схоластики, особенно Фомы Аквинского, используя концепцию четырех причин в учении о человеке. Основные сочинения: «Книга глаголемая хлеб животный», «Книга о манне хлеба животного».

Соч.: Письма СПб., 1901.

МЕЙЕР АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ
(10/22.09.1875 — 19.07.1939)

•Философ, публицист.

•Учился на историко-филологическом факультете Новороссийского ун-та в Одессе, арестовывался за участие в студенческих выступлениях.

•Разрабатывал культурологическую концепцию экзистенциалистского характера, в определенных моментах близкую идеям П. А. Флоренского и М. М. Бахтина.

•Арестован в 1928 г., освобожден в 1935 г.

Соч.: 1) Что такое свобода? Пг., 1917; 2) Философские соч. Париж, 1982.

МЕНДЕЛЕЕВ ИВАН ДМИТРИЕВИЧ
(1883 — 1936)

•Метролог.

•Сын Д. И. Менделеева.

•Профессор Всесоюзного научно-исследовательского инст. метрологии.

• Выступал против неокантианской теории познания, создал «Этическую гносеологию», учитывающую существование идеалов познания.

Соч.: 1) От критицизма к этической гносеологии. Клин, 1904; 2) Мысли о познании. СПб., 1909; 3) Оправдание истины. СПб., 1910.

МЕНДЕЛЕЕВ ДМИТРИЙ ИВАНОВИЧ

(27.01/8.02.1834 — 21.01/2.02.1907)

•Ученый-химик.
•Окончил Главный Педагогический институт в Петербурге.
•Открыл периодический закон химических элементов (1869).
• Профессор Петербургского ун-та.
•Придерживался атомистических представлений, критиковал энергетизм Освальда.

Соч.: 1) Соч.: В 25 т. Л.—М., 1934—1954; 2) К познанию России. СПб., 1907; 3) Границ познанию предвидеть невозможно. М., 1991.

МЕРЕЖКОВСКИЙ ДМИТРИЙ СЕРГЕЕВИЧ

(2/14.08.1865 — 9.12.1941)

•Писатель, поэт, философ.
•В 1888 г. окончил историко-филологический факультет Петербургского ун-та.
•12 лет работал над трагедией «Христос и Антихрист» (1893—1905).
•Один из организаторов Религиозно-философского общества (1901).
•В 1920 г. эмигрировал из России, жил в Париже.
•Отправными для М. были идеи Достоевского и Вл. Соловьева. Отстаивал концепцию «нового искусства», в котором мистическое содержание получает символическое выражение.

Соч.: 1) Христос и Антихрист. Ч. 1. 1896, Ч. 2. 1902, Ч. 3. 1905; 2) Большая Россия. СПб., 1910; 3) Собр. соч.: В 4 т. М., 1990.

МЕТАЛЬНИКОВ СЕРГЕЙ ИВАНОВИЧ

(23.04/5.05.1870 — 17.09.1946)

•Биолог, сторонник витализма, философ биологии.
•Окончил Петербургский ун-т, работал в Гейдельберге, Неаполе, в Лаборатории И. И. Мечникова, в Институте Пастера в Париже. Директор Института им. Лесгафта.
•В 1917 г. эмигрировал из России.

Соч.: 1) Проблема бессмертия и омоложения в современной биологии. 1924; 2) Материализм и мировая катастрофа // Русская мысль. Кн. 1—2.

МЕЧНИКОВ ИЛЬЯ ИЛЬИЧ

(3/15.05.1845 — 2/15.07.1916)

•Биолог, антрополог, философ. Брат Л. И. Мечникова.
•Окончил Харьковский ун-т (1864).
•Проф. Одесского и Петербургского ун-тов. В 1882 г. был вынужден оставить педагогическую деятельность из-за гонений со стороны министерства просвещения.
•В 1886 г. вместе с Н. Ф. Гамалеей и Я. Ю. Бардахом организовал первую в России бактериологическую станцию.
•С 1888 г. работал в лаборатории Луи Пастера в Париже.
•Почетный академик (1902).
•Нобелевская премия за создание фагоцитарной теории (1908).
•Разработал учение об ортобиозе — концепцию о жизни и смерти как естественном и счастливом человеческом существовании. Внес ценный вклад в геронтологию и танатологию.

Соч.: 1) Избранные биологические произведения. М., 1956; 2) Этюды о природе человека. М., 1961; 3) Этюды оптимизма. М., 1988.

МЕЧНИКОВ ЛЕВ ИЛЬИЧ

(18/30.05.1838 — 18/30.06.1888)

•Географ, социолог, публицист. Брат И. И. Мечникова.
•Учился в Харьковском, Петербургском университетах. Петербургской медико-хирургической академии.
•Участвовал в студенческом революционном движении, волонтер «Тысячи» Дж. Гарибальди, сотрудник «Колокола», принят в I Интернационал.
•Преподавал в Токийском ун-те, руководил кафедрой в швейцарской Невшательской АН. Принимал участие в подготовке труда Э. Реклю «Земля и люди. Всеобщая география». Т. 1—18 (1898—1901).
•Занимал позиции географического детерминизма. Предложил периодизацию истории человечества, выделив: «речной» период, средиземноморский, океанический. Пропагандировал идеи социальной кооперации.

Соч.: 1) Цивилизации и великие исторические реки. Географическая теория развития современного общества (пер. с фр.) СПб., 1898; 2) Географическая теория развития исторических народов // Вестник Европы, 1898. Т. 2, № 3.

МИЛЮКОВ ПАВЕЛ НИКОЛАЕВИЧ

(15/27.01.1859 — 31.03.1943)

•Историк, социолог, общественный деятель.
•Окончил историко-филологический факультет Московского ун-та в 1886 г.
•Один из основателей партии кадетов (1905), председатель ее ЦК, депутат III и IV Госдумы, министр иностранных дел Временного правительства, участник «корниловского мятежа».

•Эмигрировал из России.
•Сторонник европеизма, противник славянофильства. Причины исторического развития усматривал в сфере духовной культуры и психики.

Соч.: 1) Очерки по истории русской культуры. Ч. 1—3. СПб., 1903—1909 (М., 1992); 2) Интеллигенция и историческая традиция // Интеллигенция в России. СПб., 1910; 3) Воспоминания (1859—1917). Т. 1—2. Нью-Йорк, 1955.

МИНСКИЙ НИКОЛАЙ МАКСИМОВИЧ
(1855 — 1937)

•Поэт символист и философ.
•Псевдоним — Виленкин.
•Окончил юридический факультет Петербургского ун-та (1879).
•Вместе с Мережковским и Розановым организовывал философские собрания в 1901—1903 г.
•В 1905 г. арестован за издание газеты «Новая жизнь».
•После Октября 1917 г. эмигрировал.
•Развивал представления о двух путях реализации добра — мистическом и естественном.

Соч.: 1) При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни. СПб., 1890; 2) Религия будущего / Философские разговоры. СПб., 1905; 3) На общественные темы. СПб., 1909.

МИХАЙЛОВСКИЙ НИКОЛАЙ КОНСТАНТИНОВИЧ
(15/27.11.1842 — 28.1/10.02.1904)

•Философ, социолог, публицист.
•Окончил Петербургский институт горных инженеров.
•Участвовал в революционных студенческих волнениях.
•С 1892 г. — редактор «Русского богатства». Возглавлял либеральное крыло народничества.
•Критиковал спенсеровскую теорию «органического развития» общества. С помощью субъективного метода в социологии обосновывал иную «формулу прогресса», видя его в постепенном уменьшении разделения труда. «Героев» противопоставлял «толпе», способной лишь к бессознательному подражанию выдающимся личностям.

Соч.: 1) Полн. собр. соч. Т. 1—8. 4-е изд. СПб., 1906—1914; 2) Литературно-критические статьи. М. 1957.

МИХНЕВИЧ ИОСИФ ГРИГОРЬЕВИЧ
(1809 — 1885)

•Историк философии.
•Окончил Киевскую Духовную Академию, в 1836-1839 гг. был ее профессором.

Соч.: 1) Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях // Журнал Министерства народного просвещения. 1839, Ч. 24; 2) Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. Одесса, 1850.

МОИСЕЕВ НИКИТА НИКОЛАЕВИЧ
(1917 — 2000)

•Действительный член Российской академии наук.
•Доктор физико-математических наук, один из основателей и президент Международного независимого эколого-политологического университета, с позиций современного рационализма панорамно и системно раскрывал логику Природы и логику истории.
•В начале 70-х годов им впервые была выдвинута идея о единственно возможном пути развития человечества — коэволюции человека и биосферы, ставшая в настоящее время общепринятой.
•Исследования эволюции биосферы привели М. к решению вопросов методологического характера и разработке системы взглядов, получившей название универсального эволюционизма.
•М. был президентом Российского Зеленого Креста, основателем и первым президентом Российского национального комитета ЮНЭП, членом Международного директората Института жизни (Париж), членом редколлегии международного журнала «Нечеткие множества», действительным членом Международной академии астронавтики.

Соч.: 1) Человек и ноосфера. М.: Молодая гвардия, 1990; 2) Как далеко до завтрашнего дня. М.: Аспект пресс, 1991; 3) Восхождение к разуму: Лекции по универсальному эволюционизму и его приложениям. М.: ИздАТ, 1993; 4) Судьба цивилизации. Путь Разума. МНЕПУ, 1998; 5) Размышления о современной политологии. МНЭПУ, 1999; 6) Россия в окружающем мире: 1999 (Аналитический ежегодник); 7) Россия в окружающем мире: 1998 (Аналитический ежегодник); 8) Расставание с простотой. Аграф, 1998.

МОЧУЛЬСКИЙ КОНСТАНТИН ВАСИЛЬЕВИЧ

(28.01/9.02.1892 — 21.03.1948)

•Литературовед, философ.

•Окончил историко-филологический фак-т Петербургского ун-та (1914).

•Эмигрировал в 1920 г.

•С 1922 г. — в Париже занимался преподавательской деятельностью. Испытал глубокое влияние С. Булгакова и софиологии.

Соч.: 1) Духовный путь Гоголя. Париж, 1934; 2) Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995.

МУРАВЬЕВ ВАЛЕРИАН НИКОЛАЕВИЧ

(28.02.1885 — 1930 [по другим данным — 1932])

•Философ, историк, публицист.

•Учился в Школе политических и общественных наук в Париже.

•Секретарь русских посольств в Париже, Гааге, Белграде. Начальник политического кабинета при МИДе Временного правительства.

•В 1918—1922 гг. участвовал в работе Вольной Академии духовной культуры. С 1926 по 1928 г. работал в Центральном Институте труда.

•Привлекался в 1920 г. по делу «Тактического центра», арестован в 1929 г.

•Развивал идею о проективности времени, рассматривал его как продукт человеческой деятельности. Представления об овладении временем близки философии Н. Ф. Федорова.

•В архиве сохранились некоторые сочинения М.: главы философского романа «Софья и Китоврас», философско-исторический роман «Остров Буян», пьеса, рассказы, заметки.

Соч.: 1) Рев племени // Из глубины. Сборник статей о русской революции. М., 1919; 2) Овладение временем как основная задача организации труда. М., 1924; 3) Внутренний путь // Вопросы философии, 1992, № 1; 4) Овладение временем. Избранные философские и публицистические произведения. М., 1998.

МУРАТОВ ПАВЕЛ ПАВЛОВИЧ

(март 1881 — 5.02.1950)

•Культуролог, писатель.

•Окончил Институт путей сообщения в Петербурге (1903).

•Автор «Образов Италии» (М., 1911—1912. Т.1—2), оказавших влияние на формирование русского символизма.

• Призванный в армию в годы германской войны, воевал на фронте в качестве артиллерийского офицера, отвечал за воздушную оборону Севастополя.

•В 1918 г. основал Studio Italiano, куда входили Б. Зайцев, А. Дживелегов, Б. Грифцов, М. Осоргин.

•В 1922 г. выехал по командировке Главмузея за границу, откуда не вернулся. Жил в Германии, Италии, Франции, Англии. Интересовался проблемами преодоления кризиса культуры.

Соч.: 1) Образы Италии. М., 1994; 2) Искусство и народ // Литература русского зарубежья. М., 1990. Т. 1. Кн. 1.

НАДЕЖДИН НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧ

(5/17.10.1804 — 11/23.01.1856)

•Ученый, литературный критик, философ.

•Окончил Московскую Духовную Академию.

•С 1830 г. — проф. Московского ун-та.

•Издатель журнала «Телескоп», в котором было напечатано «Философическое письмо» П. Чаадаева, что привело к высылке Н. из России. По возвращении в 1838 г. занимался философскими, этнографическими и др. исследованиями.

•Эволюционировал от платонизма к шеллингианской натурфилософии и, затем, к деизму, родственному материализму.

Соч.: 1) Метафизика Платонова // Вестник Европы 1830, № 13—14; 2) Литературная критика. Эстетика. М., 1972.

НЕКРАСОВ ПАВЕЛ АЛЕКСЕЕВИЧ

(1/13.02.1853 — 20.12.1924)

•Математик, философ.

•Окончил физико-математический факультет Московского ун-та (1878).

•Ординарный профессор (1890) Московского ун-та.

•Приверженец аритмологии, последователь Н. В. Бугаева.

Соч.: 1) Философия и логика науки о массовых проявлениях человеческой деятельности. М., 1902; 2) Вера, знание, опыт. Основной метод общественных и естественных наук. СПб., 1912.

НЕСМЕЛОВ ВИКТОР ИВАНОВИЧ

(1/13.01.1863 — 06.1937)

•Религиозный философ, разрабатывал проблемы антропологии.

•Окончил Казанскую Духовную Академию и потом был ее профессором по кафедре логики и философии.

•Продолжил сократовскую традицию философствования, противопоставляя ее аристотелизму. Разрабатывал психологическое доказательство бытия Божия, выводя из безусловного начала в человеке существование абсолюта вне его.

•Предшественник экзистенциализма Н. Бердяева.

Соч.: 1) Наука о человеке. Т. 1. Казань, 1898 (3-е изд. 1905), Т. 2. 2-е изд. 1907; 2) Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913.

НЕСТОР
(сер. XI — нач. XII в.)

•Писатель-агиограф.

•Монах Печерского монастыря в Киеве.

•Автор «Чтения о житии Бориса и Глеба» и «Жития Феодосия».

•Полагал, что противоположность материального и духовного начал бытия преодолевается жертвенностью. Провиденциализм Н. приводил его к признанию незыблемости земной иерархии и необходимости безусловного повиновения властителю.

•Необходимо различать Н.-агиографа и Н.-летописца, бывшего его старшим современником.

Соч.: 1) Абрамович Д. И. Житие св. мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1915; 2) Житие Феодосия Печерского // Памятники лит-ры Древней Руси XI нач. XII в. Л., 1978.

НИКАНОР, архиепископ
(20.11/2.12.1826 — 27.12.1890/8.01.1891)

•Философ, проповедник, публицист.

•В миру — Бровкович Александр Иванович.

•Окончил Санкт-Петербургскую Духовную Академию (1851).

•В 1868—71 гг. — ректор Киевской Духовной Академии, с 1871 г. — епископ.

•Исходил из традиций духовно-академической философии, вёл полемику с современными идейными течениями, враждебными православию.

•Труды Н. вызывали дискуссии в светских и церковных кругах, что связано с его идеями о необходимости опираться на достижения наук для укрепления вероучения.

Соч.: 1) Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1875—1883. Т.1—3; 2) Против графа Льва Толстого: Восемь бесед. Одесса, 1891; 3) Поучения, речи, воззвания и послания. Одесса. 1891. Т. 1, 2, 4, 5.

НИКИФОР, митрополит Киевский
(2-я пол. XI в. — 1121)

•Церковный деятель и мыслитель.

•Грек по национальности, он был епископом полоцким. Избран митрополитом князем и Собором епископов в 1096 г.

•Сохранились пять произведений Н.: два послания Владимиру Мономаху («Послание о посте и о воздержании чувств», «Послание от Никифора Митрополита Киевского к Владимиру князю всея Руси... о разделении церквей на восточную и западную»), одно — волынскому и муромскому князю Ярославу Святославичу («Написание на латыни к Ярославу о ересях»), одно — не названному по имени князю и одно — поучение.

•Боролся с латинством. В учении Н. отразилось платоновское учение о трехчастной душе, создан идеальный образ государства, где тело страны подчинено властной душе.

Соч.: 1) В кн.: Клайдович К. Ф. Рус. достопамятности. М., 1815. Ч. 1; 2) Он же. Памятники российской словесности XII в. М., 1821; 3) Златоструй. М., 1990; 4) Послания // Понырко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI—XIII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992.

НИЛ СОРСКИЙ
(1433 — 1508)

•Церковный деятель, главный представитель исихазма в России.

•В миру — Николай Майков.

•Монах Кирилло-Белозерского монастыря. Совершил хождение в Константинополь и на Афон.

•Основал первый скит в России в Белозерском крае, на реке Соре.

•На Соборе 1503 г. выступил против монастырского землевладения, но потерпел поражение.

Последователи Н.С. получили название «нестяжателей», они боролись против обмирщения церкви, призывали монахов к скитской жизни.

•По своим взглядам близок к Григорию Синаиту. Следовал также Иоанну Лествичнику. Предостерегал от гонений на еретиков.

•Развил концепцию «трезвения сердца». Основные сочинения: «Предание» («О жительстве святых отец сие предание старца Нила...» и «Устав» («Главы Нила...»). Сохранились его послания Вассиану Патрикееву, Гурию Тушину, Герману Подольному, два послания Кассиану Мавнукскому, «некоему брату» и несколько небольших сочинений.

• Причислен к лику святых.

Соч.: 1) Предание и устав // Памятники древней письменности и искусства. М., 1912. Вып. 179; 2) Послания // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1974. Т. 29.

НОВГОРОДЦЕВ ПАВЕЛ ИВАНОВИЧ

(28.02/12.03.1866 — 23.04.1924)

•Юрист и социолог, философ.

•Окончил юридический факультет Московского ун-та в 1888 г., с 1904 г. — проф. там же.

• Кадет, депутат I Гос. Думы, после ее роспуска был посажен в тюрьму.

•После Октября 1917 г. — в эмиграции.

•Основал Русский юридический факультет в Праге и Религиозно-философское общество им. Вл. Соловьева.

•Основа морально-правовых воззрений Н. — трансцендентальный идеализм. В основе естественного права лежат априорные основания. Осуществление социального совершенства возможно лишь за пределами конечного бытия. Кризис современного правосознания связан с тем, что разрешение противоречий предполагается в земной жизни.

Соч.: 1) О праве на существование. Социально-философские этюды. СПб., 1911; 2) Кризис современного правосознания. М., 1909; 3) Существо русского православного сознания // Православие и культура. Берлин, 1923; 4) Об общественном идеале. М.,1991.

НОВИКОВ НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧ

(27.04/8.05.1744 — 31.07/12.08.1818)

•Писатель-просветитель, книгоиздатель.

•В 1775 г. вступил в масонскую ложу «Астрея», что связано было с усилением у Н. мистических настроений.

•В издаваемых Н. журналах «Утренний свет», «Покоящийся трудолюбец», «Магазин натуральной истории, физики и химии» и др. значительное место занимали философские и эстетические проблемы. Будучи деистом, Н. признавал бессмертие души, полагал, что главная задача философии — нравоучение. Подвергал осмеянию крепостничество.

•В 1792 г. по указанию Екатерины II без суда заточен в Шлиссельбургскую крепость. Освобожден в 1796 г.

Соч.: 1) Избранные педагогические соч. М., 1959; 2) Н. И. Новиков и его современники. Избранные соч. М., 1961.

НОВИЦКИЙ ОРЕСТ МАРКОВИЧ

(25.01/6.02.1806 — 4/16.06.1884)

•Неортодоксальный православный философ, психолог.

•Окончил Киевскую Духовную Академию в 1831 г.

•Проф. Киевской Духовной Академиии и Киевского ун-та.

•Уволен из ун-та в 1850 г. со всеми русскими преподавателями, работал цензором.

•Стремился использовать естествознание для борьбы с материализмом. За пантеистические мотивы критиковался православными ортодоксами. Прекратил философскую деятельность.

Соч.: 1) Критическое руководство по логике, с предварительным очерком психологии. Киев, 1884; 2) Духоборцы, их история и вероучение. Киев, 1882.

НОВОСЕЛОВ МИХАИЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ

(1/13.07.1864 — 1938)

•Религиозный мыслитель.

•Окончил историко-филологический факультет Московского ун-та.

•Любимый ученик Л. Толстого, был арестован за распространение его работ (1887).

•К 1892 г. обращается к православию и выступает против своего учителя. Сблизился с Иоанном Кронштадтским и старцами Оптиной пустыни. Организовал «Кружок ищущих христианского просвещения».

•Не принял декларацию митрополита Сергия (Старогородского) и стал деятелем «катакомбной церкви».

•Арестован в 1928, расстрелян.

Соч.: 1) Папизм в Православной цекви. М., 1913; 2) Письма М. А. Новоселова к Л. Н.Толстому // Минувшее. М., СПб., 1994; 3) Письма к друзьям. М., 1994.

ОБОЛЕНСКИЙ ЛЕОНИД ЕГОРОВИЧ

(9/21.03.1845 — 23.09/6.10.1906)

•Философ, социолог, писатель.

•Псевдоним — М. И. Красов.

•Учился в Медико-хирургической академии, в Московском и Петербургском ун-тах.

•В 1866 выслан из Петербурга за участие в народническом кружке ишутинцев. Сотрудничал в народнических журналах «Мысль», «Русское богатство».

•В философии стоял на позитивистских позициях. Знание считал символом реальности. Закон альтруизма рассматривал как внеопытное основание морали. Ратовал за сохранение общинного землевладения.

Соч.: 1) Что такое сознание? // Мысль, 1880, № 1; 2) Личность и общество // Там же, 1881, № 9; 3) Мораль чувства и мораль долга // Русское богатство, 1888, № 9; 4) Основные ошибки современного материализма и позитивизма // Там же, 1890, № 1—3.

ОГАРЕВ НИКОЛАЙ ПЛАТОНОВИЧ

(24.11/6.12.1813 — 31.5/12.06.1877)

- Философ-материалист, революционный демократ, поэт и публицист.
- Друг Герцена.
- Учился в Московском ун-те.
- Арестован в 1834 г., находился в ссылке в 1835—1839 гг.
- С 1841 по 1846 г. изучал философию (Гегеля, Фейербаха), естественные и общественные науки за границей.
- Вторично арестован в 1850 г.
- В 1856 г. эмигрировал и совместно с Герценом стал издавать «Полярную звезду», «Колокол», «Общее вече», «Русскую потаенную литературу».
- Один из родоначальников народничества. Основные произведения: «Русские вопросы» (1856—1858), «Расчистка некоторых вопросов» (1862—1864), «Частные письма об общем вопросе» (1866—1867) и др.

Соч.: 1) Избранные социально-политические и философские произведения Т. 1—2. М., 1952—1956; 2) Избранные произведения. Т. 1—2. М., 1956; 3) Избранное. М., 1984.

ОВСЯННИКОВО-КУЛИКОВСКИЙ ДМИТРИЙ НИКОЛАЕВИЧ

(1853 — 1920)

- Известный русский литературовед и языковед, почетный член Петербургской Академии наук (1907).
- Получил образование в Петербургском и Новороссийском университетах, Праге и Париже.
- Один из первых исследователей санскрита, ведийской мифологии и философии.
- Автор трудов по психологии творчества, теории и истории литературы, синтаксису русского языка.
- С 1909 г. выходило собрание его сочинений (IX томов). Сюда вошли этюды о Пушкине, Герцене, Чехове, Горьком, Салтыкове, Гл. Успенском, Короленке, Льве Толстом , а также известная «История русской интеллигенции», где автор поставил себе целью проследить историю русской мысли по главным литературным произведениям XIX века.

Соч.: 1) «К вопросу о «быке» в религиозных представлениях древнего Востока» (Одесса, 1885); 2) «Ведийские этюды. Indravicvacarsani» («Журнал Министерства Народного Просвещения», 1891, № 3); 3) «Религия индусов в эпоху вед» («Вестник Европы», 1892, апрель—май); 4) «Ведийские этюды. Сыны Адити» («Журнал Министерства Народного Просвещения», 1892, № 12); 5) «Зачатки философского сознания у древних индусов» («Русское Богатство», 1884); 6) «Очерки истории мысли» («Вопросы Философии и Психологии», 1889 и 1890); 7) «Лингвистика, как наука» («Русская мысль», 1888); 8) «Потебня, как языковед-мыслитель» («Киевская Старина», 1893); 9) «Язык и искусство» (СПб., 1895); 10) «Очерки науки о языке» («Русская Мысль», 1896, декабрь).

ОДОЕВСКИЙ ВЛАДИМИР ФЕДОРОВИЧ

(30.07/11.08.1803 — 27.02/11.03.1869)

- Философ, писатель, музыкальный критик.
- Князь. Друг Пушкина.
- С 1823 г. — на гос. службе. Организовал философский кружок «любомудров» (1823—1826).
- Директор Румянцевского музея.
- Под влиянием Шеллинга и Окена исходил из тождества идеального и реального, затем опорой философии признавал "внутреннее чувство». Выступал против рационализма Гегеля, склоняясь к теософии. Яркий критик буржуазной идеологии. Стремился преодолеть схематизм философской эстетики.
- Некоторые философские работы О. остались неопубликованными, в частности, «Гномы XIX столетия».

Соч.: 1) Опыт теории изящных искусств // Русские эстетические трактаты. Т. 2. М., 1974; 2) Соч. Ч. 1—3. СПб., 1844; 3) Русские ночи. Л., 1975.

ОЗЕ ЯКОВ ФРИДРИХОВИЧ

(9/21.07.1860 — 1920)

- Историк философии, персоналист.
- Окончил богословский факультет Юрьевского ун-та, ученик Тейхмюллера.
- Профессор философии и педагогики Юрьевского ун-та (1897).

Соч.: 1) Персонализм и проективизм в метафизике Лотце. Юрьев, 1896; 2) Густав Тейхмюллер. Юрьев, 1918.

ОСИПОВ ИГОРЬ ДМИТРИЕВИЧ
(род. 1948)

•Доктор философских наук, доцент кафедры истории русской философии СПбГУ.

•Круг научных интересов: русская социальная философия, русская философия и социология права.

Соч.: 1) Замалеев А. Ф., Осипов И. Д. «Русская политология». Обзор, основные направления, СПбГУ, 1994; 2) «Философия русского либерализма» СПбГУ, 1996; 3) «Чичерин» (подбор текстов и комментарии И. Д. Осипова). СПб., Наука, 1998; 4) Арефьев М. А., Козлова Т. И., Осипов И. Д. « Российское Самоуправление. История, теория. Нормы права», СПб., 1999; 5) «Философия права»СПб., «Михайлов», 2000.

ПАВЛОВ МИХАИЛ ГРИГОРЬЕВИЧ
(1793 — 3/15.04.1840)

•Физик, агробиолог, философ.

•Окончил медицинское и математическое отделения Московского ун-та в 1816 г.

•Исследовал методы получения знания. Сторонник натурфилософии Шеллинга—Окена.

Соч.: 1) О способах исследования природы // Мнемозина. М., 1825, Ч.4; 2) Философия трансцендентальная и натуральная // Атеней, 1830, №. 4; 3) Основания физики: В 2 т. М., 1833—1836.

ПАИСИЙ ВЕЛИЧКОВСКИЙ
(1722 — 28.11/9.12.1794)

• Православный мыслитель, переводчик.

•Учился в Киево-Могилянской академии. В 17-летнем возрасте принял монашество. Основал на Афоне монашескую общину — скит св. Илии.

•Архимандрит Нямецкого монастыря в Молдавии (с 1790).

•Последователь Нила Сорского, продолжил традиции исихазма. Совместно с учениками осуществил перевод с греческого «Добротолюбия», содержащего произведения восточных учителей и отцов церкви.

Соч.: 1) Добротолюбие в русском переводе: В 5 т. М., 1895—1900; 2) Об умной или внутренней молитве. Соч. блаженного старца схимонаха и архимандрита П.В. М., 1902.

ПЕРЕВОЩИКОВ ВАСИЛИЙ МАТВЕЕВИЧ
(1.04.1785 — 6.10.1851)

•Философ, переводчик.

•Проф. Казанского (1814—1820) и Дерптского (1820—1830) ун-тов.

•С позиции сенсуализма критиковал теорию врожденных идей. Сторонник официальной идеологии.

Соч.: Опыты. Дерпт, 1822.

ПЕСТЕЛЬ ПАВЕЛ ИВАНОВИЧ
(24.06.1793 — 13.07.1826)

•Революционер, мыслитель, один из руководителей декабристов.

•Полковник, участник Отечественной войны 1812 г., глава Южного общества декабристов.

•Сторонник теории естественного права и общественного договора. Арестован накануне восстания 1825 г. и затем казнен.

•Работы были им уничтожены. Сохранилась только «Русская правда», где определен революционный путь установления республиканского строя в России.

Соч.: В кн.: Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. 2. М., 1951.

ПЕТРАЖИЦКИЙ ЛЕВ ИОСИФОВИЧ
(13/25.04.1867 — 15.05.1931)

•Правовед, основатель отечественной психологической школы права.

•Окончил юридический факультет Киевского ун-та, учился в Берлине.

•В 1898—1918 гг. занимал кафедру энциклопедии и философии права в Петербургском ун-те, затем эмигрировал.

•Близок эмпириокритицизму и неокантианству. Ввел понятие интуитивного права, коренящегося в индивидуальном самосознании и противопоставляемого позитивному праву, источником которого является внешний авторитет государства.

Соч.: 1) Очерки философии права. Вып. 1. СПб., 1900; 2) Введение в изучение права и нравственности. Эмоциональная психология, 3-е изд. СПб., 1908; 3) Теория права и государства в связи с теорией нравственности. Т. 1—2. СПб., 1909—1910.

ПЕЧЕРИН ВЛАДИМИР СЕРГЕЕВИЧ
(15/27.06.1807 – 17/29.04.1885)

•Мыслитель.

•Окончил Петербургский ун-т, продолжил образование в Берлине в 1833—1835 гг.

•Эмигрировал из России в 1836 г.
•Развивал идеи христианского социализма, в 1840 г. принял католическую веру, но разочаровался в ней, переживая до конца жизни духовный кризис.
•С 1843 г. — миссионер ордена редемптористов. В 60-х гг. покинул монастырь, посвятив себя созданию обобщающего труда.

Соч.: 1) Замогильные записки. Тверь, 1932; 2) Из переписки В. С. Печерина с Герценом и Огаревым // Литературное наследство. Т. 62. М., 1955; 3) Оправдание моей жизни // Наше наследие. 1989, № 1. 2.

ПИСАРЕВ ДМИТРИЙ ИВАНОВИЧ
(2/14.10.1840 — 4/16.07.1868)

•Литературный критик, публицист, философ.
•Окончил исторический факультет Петербургского ун-та (1861).
•Один из лидеров демократической оппозиции 60-х гг. Ведущий критик «Русского слова».
•С 1862 по 1866 г. — заключенный в одиночке Петропавловской крепости.
•Испытал влияние Бюхнера, Фогта, Молешотта, Руссо, Конта, Чернышевского.
•Популяризировал вульгарный материализм, отрицая диалектику и религию, выступал с апологетикой естествознания. Сторонник концепции разумного эгоизма. Отстаивал воспитательное значение искусства.
•Политический радикал, стремился к ниспровержению общепризнанных ценностей.
•Главные работы: «Идеализм Платона», «Процесс жизни», «Физиологические картины» и др.

Соч.: 1) Полн. собр. соч. Т. 1—6. 5-е изд. СПб., 1909—1913; 2) Соч. Т. 1—4. М., 1955—1956; 3) Исторические эскизы. М., 1989.

ПЛАТОН, митрополит Московский
(12/23.07.1737 — 24.11/6.12.1812)

•Богослов, проповедник.
•В миру — Левшин Петр Егорович.
•Окончил Славяно-греко-латинскую Академию и принял монашество (1758).
•С 1792 г. целиком посвятил себя духовному просвещению и православной философии.
•Предвосхитил славянофильское учение о «цельном знании», широко использовал «образы-понятия».
•В конце жизни удалился в Спасо-Вифанский монастырь, став одном из первых старцев в России.

Соч.: 1) Собр.соч.: В 20 т. М., 1777—1806; 2) Избранные мысли // Калитин П. В. Распятие миром. М., 1992.

ПЛЕХАНОВ ГЕОРГИЙ ВАЛЕНТИНОВИЧ
(29.11/11.12.1856 — 30.05.1918)

• Философ, первый теоретик марксизма в России.
•В 1874 —76 гг. учился в Петербургском горном институте.
•С 1875 г. — участник революционного движения: член «Земли и воли», после ее раскола в 1879 г. — один из организаторов группы «Черный передел». В 1883 г. создал в Женеве социал-демократическую группу «Освобождение труда».
•Исследовал роль общественной психологии в социальной жизни, создал концепцию происхождения искусства из трудовой деятельности, обосновывал реализм в искусстве.
•Основные философские труды: «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895), «Очерки по истории материализма» (1896), «К вопросу о роли личности в истории» (1898).

Соч.: 1) Соч. М.–Л., 1923—1927. Т. 1—24; 2) Литературное наследие Г. В. П. М., 1934—1940. Сб. 1—8; 3) Избр. философские произведения. М., 1956—1958. Т. 1—5; 4) Философско-литературное наследие Г. В. П. М., 1973—1974. Т. 1—3.

ПНИН ИВАН ПЕТРОВИЧ
(1773 — 17/29.09.1805)

•Просветитель, философ, публицист, поэт.
•Внебрачный сын фельдмаршала Репнина.
•Окончил Артиллерийский инженерный корпус (1789).
•В 1789—1797 гг. служил в армии.
•С 1802 г. — член «Вольного общества любителей словесности, науки и художеств». Критиковал крепостничество, преодоление которого должно было быть через совершенствование законодательства.
•В философии близок Ломоносову, Радищеву, европейским просветителям. Развивал деистические и материалистические идеи. Вселенная, согласно П., существует «самобытно», хотя ее началом является Бог.

Соч.: 1) Опыт о просвещении относительно к России. СПб., 1804; 2) Соч., М., 1934; 3) Человек и Бог //Русские просветители. М., 1966. Т. 1.

ПОВАРНИН СЕРГЕЙ ИННОКЕНТЬЕВИЧ

(1870 — 1952)

•Философ, логик.

•Окончил историко-филологический факультет Петербургского ун-та.

•Преподавал логику и философию. Разрабатывал теорию аргументации, критиковал интуитивизм Н. О. Лосского.

Соч.: 1) Об «интуитивизме» Н. О. Лосского. СПб., 1911; 2) Логика отношений. Ее сущность и значение. П., 1917; 3) Искусство спора, 2-е изд. П., 1923; 4) Спор. О теории и практике спора // Вопросы философии, 1990, № 3.

ПОГОДИН МИХАИЛ ПЕТРОВИЧ

(11/22.11.1800 — 8/20.12.1875)

•Историк и публицист, писатель, один из идеологов «официальной народности».

•Окончил Московский ун-т в 1821 г.

•Проф. Московского ун-та (1826—1844).

•Академик (1841).

•Испытал влияние Шеллинга и Гизо. Признание самобытности исторического пути России сближало его со славянофилами. Противник эстетики Белинского.

Соч.: 1) Исторические афоризмы М., 1836; 2) 2 доследования, замечания и лекции о русской истории. Т. 1—7. М., 1846—1857; 3) Простая речь о мудреных вещах. М., 1873.

ПОЛЕВОЙ НИКОЛАЙ АЛЕКСЕЕВИЧ

(22.06./3.08.1796 — 22.02./6.03.1846)

•Писатель, историк.

•С 1825 г. издавал журнал «Московский Телеграф». Выступал с критикой общественных пороков, с 1837 г. отстаивал идеологию «официальной народности».

•Диалектику считал схоластикой, в философии близок эклектизму В. Кузена. Сторонник европеизации России.

Соч.: 1) Речь о невещественном капитале. М., 1828; 2) Очерки русской литературы. Ч. 1. М., 1839.

ПОЛОЦКИЙ СИМЕОН

(1629 — 25.08/4.09.1680)

•Просветитель, поэт, философ.

•В миру Самуил Емельянович Петровский-Ситнианович

• Учился в Киево-Могилянской коллегии и Виленской польской иезуитской коллегии.

•С 1664 г. жил в Москве. В 1667 г. стал наставником царских детей. Организовал, в Москве типографию (1678)

•Глава партии латинников, вел идейную борьбу с протопопом Аввакумом. Находился под влиянием философии Фомы Аквинского.

•Основные произведения: поэтические сборники «Вертоград многоцветный», «Псалтирь царя и пророка Давида», «Рифмологион», полемический трактат против староверов «Жезл правления».

Соч.: 1) Избр. сочинении. М.–Л., 1953; 2) Вертоград многоцветный; Псалтырь рифмотворная // Памятники литературы Древней Руси: XVII век. М., 1994. Кн. 3; 3) Вирши // Составление, подготовка текстов, вступительная статья и комментарии В. Г. Былинкина, Л. У. Звонаревой. Минск, 1990.

ПОЛТОРАЦКИЙ НИКОЛАЙ ПЕТРОВИЧ

(16.02.1921 — 14.10.1991)

•Философ, публицист.

•Окончил Высшую школу теологии и философии в Ратгенсбурге (ФРГ).

•С 1955 г. жил в США. Профессор Мичиганского (1958—67) и Питтсбургского (с 1967) ун-тов.

•Занимался изучением русской общественной мысли, сотрудничал с антикоммунистическими организациями.

Соч.: 1) Бердяев и Россия (Философия истории России у Н. А. Бердяева). Нью-Йорк, 1967; 2) И. А. Ильин и полемика вокруг его идеи о сопротивлении злу силой. Лондон (Канада), 1975.

ПОПОВСКИЙ НИКОЛАЙ НИКИТИЧ

(ок. 1730 — 13/24.02.1760)

•Философ.

•Преподавал в Московской славяно-греко-латинской академии и в Петербургском академическом ун-те. Проф. элоквенции (красноречия) с 1756 г. Одни из учредителей газеты «Московские ведомости» (1756).

•Считал, что целью философии является изучение главных законов всей вселенной. Внес вклад в разработку философской терминологии в России.

Соч.: 1) Речь, говоренная в начатии филос. лекций при Московском ун-те гимназии ректором Николаем Поповским; К портрету М. В. Ломоносова // Избр. произведения русских мыслителей второй пол. XVIII в/ М/, 1952. Т. 1; 2) О пользе наук и о воспитании во оных юношества; О воспитании детей // Антология педагогической мысли в России XVIII в. М., 1985.

ПОТЕБНЯ АЛЕКСАНДР АФАНАСЬЕВИЧ

(10/22.10.1835 — 29.11/11.12.1891)

•Создатель философско-лингвистической концепции, культуролог.
•Окончил историко-филологический факультет Харьковского ун-та (1856), учился в Германии.
•С 1875 г. — проф. Харьковского ун-та. Чл.-корр. Петербургской АН с 1877 г. П. стоит у истоков исторической грамматики, семиотики, социолингвистики этнопсихологии.
•Обосновал учение о «внутренней форме» слова, основная идея которого — в признании существования образа значения. Полагал, что язык обуславливает специфические черты народа. Оказал влияние на символизм.

Соч.: 1) Эстетика и поэтика. М., 1976; 2) Слово и миф. М., 1989; 3) Теоретическая поэтика. М., 1990.

ПРИГОЖИН ИЛЬЯ РОМАНОВИЧ

(род. 25.01.1917г.)

•Родился в Москве. Гражданин Бельгии. В 1921 г. с родителями эмигрировал из России вначале в Литву, в Германию, а с 1929 г. поселились в Бельгии.
•Профессор физической химии в Свободном ун-те в Брюсселе (1947).
•Директор Солвеевского международного института физики и химии в Брюсселе.
•Сформулировал теорию диссипативных структур.
•Директор Центра статистической механики и термодинамики Ильи Пригожина, основанном в его честь при Техасском университете в Остине (1967). Почетный член РАЕН (26.03.1991). Иностранный член РАН. Награжден золотой медалью Сванте Аррениуса Шведской королевской академии наук (1969). Член Бельгийской королевской академии наук. Почетный доктор МГУ (1994) и СПбГУ (1996). Нобелевская премия по химии за работы по термодинамике необратимых процессов, особенно за теорию диссипативных структур (1977). Золотая медаль им. П. Капицы РАЕН (1996). Автор многих работ по философии науки.

Соч.: 1) Пригожин И. От существующего к возникающему. М., 1985; 2) Les Lois du Chaos. Paris, 1994; 3) Николис Г., Пригожин И. Познание сложного, М., 1990; 4) Николис Г., Пригожин И. Самоорганизация в неравновесных системах, М., 1974; 5) И. Пригожин, И. Стенгерс «Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой». М.: Прогресс, 1986; 6) И. Пригожин. От существующего к возникающему. М. Наука, 1985; 7) И. Пригожин, Философия нестабильности, ВФ № 6. 1991. Стр. 46—57; 8) И. Пригожин, И. Стенгерс, Время, хаос, квант. М.: Прогресс, 1994; 9) Пригожин И., Стенгерс И. Необратимость времени. // М., Химия и Жизнь. 1993. № 9. Стр. 3— 15; 10) Пригожин И. Переоткрытие времени // М., ВФ. 1989. № 8. Стр. 3—19; 11) Пригожин И. Р. Конец определенности. (2000).

ПРИШВИН МИХАИЛ МИХАЙЛОВИЧ

(23.01/4.02.1873 — 16.01.1954)

• Писатель.
• Испытал влияние Д. С. Мережковского и В. В. Розанова.
•Разработал оригинальную нравственную концепцию, ставшую философией жизни, в основе которой «родственное внимание к миру» и «творческое поведение». Близок к космизму Н. Ф. Федорова, считал необходимым тотальное преобразование природы и преодоление смерти.
•Некоторые идеи П. созвучны взглядам А. А. Мейера, М. М. Бахтина, А. А. Ухтомского. Они нашли развитие дневнике (1907—54), который полностью не опубликован.

Соч.: 1) Собр. соч.: В 8 т. М., 1982—86; 2) Дневники, 1914—1917. М., 1991; 3) Дневники, 1918-1929. М., 1994.

РАДИЩЕВ АЛЕКСАНДР НИКОЛАЕВИЧ

(20/31.08.1749 — 12/24.09.1802)

•Философ, писатель.
•Учился в Лейпцигском ун-те (1766—1771). Испытал влияние идей французского просвещения, особенно Руссо, Мабли, Дидро, Гельвеция.
•С 1771 по 1775 гг. служил в Сенате. Опубликовал «Письмо к другу, жительствующему в Тобольске» (1782), оду «Вольность» (1783), «Житие Федора Васильевича Ушакова» (1789), «Беседу о том, что есть

сын Отечества» (1789) и др. Обосновывал мысль о восстании, доказывая, что цари никогда не поступались своей властью добровольно.

•За издание в 1790 г. «Путешествия из Петербурга в Москву» был арестован и приговорен к смертной казни, замененной ссылкой в Сибирь. Там Р. написал «Письмо о Китайском торге» (1792), «Сокращенное повествование о приобретении Сибири» (1791—96), философский трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии» (1792—96) и др. произведения.

•В 1801 г. возвращен в столицу Александром I. Подготовил записку «О законоположении» (1801—02), «Проект гражданского уложения» (1801) и некоторые др. проекты, в которых продолжал настаивать на необходимости уничтожения крепостничества, введении гарантий свободы слова и т. п. Разочарование в итогах французской революции и осознание несбыточности надежд на преодоление деспотизма привело Р. к самоубийству.

•Занимал деистические позиции. Пришел к выводу, что, поскольку душа отлична от тела, то она не может разрушиться и является поэтому бессмертной. Разделял теорию естественного права и понимал возникновение общества как результат договора. Последовательный республиканец, отстаивал идею «народовластия».

Соч.: 1) Избр. философские и общественно-политические произведения. М., 1952; 2) Избр. философские сочинения. М.–Л., 1949; 3) Полн. собр. стихотворений. Л., 1940.

РАДЛОВ ЭРНЕСТ ЛЕОПОЛЬДОВИЧ

(20.11/2.12.1854 - 28.12.1928)

•Философ, истории философии.

•Друг и последователь Вл. Соловьева.

•Окончил историко-филологический факультет Петербургского ун-та, учился в Берлине и Лейпциге.

•Директор Петербургской публичной библиотеки, редактор философского отдела «Энциклопедического словаря» Брокгауза и Ефрона.

Соч.: 1) Введение в философию. П., 1919; 2) Очерк истории русской философии, 2-е изд. П., 1920; 3) Этика. П.,1921.

РАЕВСКИЙ ВЛАДИМИР ФЕДОСЕЕВИЧ

(28.03.1795 — 8/20.07.1872)

•Поэт, декабрист.

•Участник Отечественной войны 1812 г.

•В 1822 г. за политическую пропаганду, сослан в Сибирь.

•Занимал материалистические и деистические позиции, отвергал философию Фихте, Шеллинга, Велланского. Республиканец, выступал за насильственное устранение деспотизма.

Соч.: В кн.: Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. Т. 2. М.–Л., 1951.

РЕДКИЙ ПЕТР ГРИГОРЬЕВИЧ

(4/16.10.1808 — 7/19.03.1891)

•Правовед, историк философии и педагог, издатель.

•Учился в Московском ун-те, Профессорском ин-те в Дерпте, в Берлинском ун-те.

•В 1848 г. уволен из Моск. ун-та за вольнодумство.

•С 1863 г. — проф. Петербургского ун-та.

•До 60-х гг. — гегельянец, потом на позициях позитивизма. Защитник дарвинизма. Один из основателей Педагогического общества, учитель Ушинского.

Соч.: 1) Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще. СПб., 1889—1891; 2) Какое образование требуется современностью от русского правоведа? М., 1846; 3) Избр. педагогические соч. М., 1959.

РЕЙСНЕР МИХАИЛ АНДРЕЕВИЧ

(1868 — 8.08.1928)

•Социолог, историк, правовед.

•Окончил юридический факультет Варшавского ун-та (1893).

•Проф. Томского, Петроградского ун-тов, Психоневрологического института и Военной академии Генштаба.

•По своим философским взглядам — позитивист, разрабатывал «теорию социальных раздражении» под влиянием вульгарного материализма, идей Бехтерева и Богданова. Примкнул к большевикам, один из учредителей Комакадемии. Воинствующий атеист.

Соч.: 1) Государство и верующая личность. СПб., 1905; 2) Любовь, пол и религия. Рязань, 1924; 3) Идеологии Востока. Очерки восточной теократии. М.–Л., 1927.

РЕРИХ ЕЛЕНА ИВАНОВНА

(31.01/12.02.1879 — 5.10.1955)

•Философ, общественная деятельница.

•С 1901 г. — жена Н. К. Рериха. В девичестве — Шапошникова.

•В 1920 г. приступила к работе над книгой «Живая этика» («Агни Йога») — 14 томов ее — результат сотворчества Рерихов с Махатмами.

•Ставила задачу осуществить синтез сокровенного учения Востока с научными достижениями Запада. Полагала, что психическая энергия пронизывает реальность, поэтому воздействие на нее возможно через очищение и дисциплину мышления.

•С 1924 г. жила в Индии. Многие произведения остаются не опубликованными.

Соч.: 1) Агни-Йога: В 6 т. М., 1992; 2) Основы буддизма. СПб., 1992; 3) Криптограммы Востока. Рига, 1992; 4) Письма: В 2 т. Минск, 1992.

РЕРИХ НИКОЛАЙ КОНСТАНТИНОВИЧ

(27.09/9.10.1874 — 13.12.1947)

•Художник, писатель, мыслитель и общественный деятель.

•Учился на юридическом факультете Петербургского ун-та, в 1897 г. окончил Академию художеств и с 1907 г. стал ее действительным членом.

•Жил Англии, США, Франции. В 1923—1928 гг. совершил путешествие Индия—Гималаи—Тибет—Алтай—Монголия—Китай—Тибет—Индия.

•Создал гималайский институт научных исследований «Урусвати».

•В 1929 г. предложил мировой общественности «Пакт Рериха» о защите культурных ценностей в периоды военных действий. «Пакт» стал основой принятия соответствующей «Гаагской конвенции» (1954).

•Вместе с женой Е. Н. Рерих (Шапошниковой) создал учение Агни Йога («Живая этика») о путях просветления человека, обретающего себя в творчестве, родственном универсальному космическому творчеству. Стремился к синтезу западной и восточной культур.

Соч.: 1) Врата в будущее. Рига, 1936; 2) Избранное. М., 1979; 3) Зажигайте сердца. М., 1990.

РИЖСКИЙ ИВАН СТЕПАНОВИЧ

(7/18.09.1759 — 15/27.03.1811)

•Логик, автор одного из первых в России учебников о логике.

•Проф. (1803) и первый ректор (1805) Харьковского ун-та. Академик с 1802 г.

•Критически переработал взгляды Хр. Вольфа.

Соч.: 1) Умословие, или Умственная философия. СПб., 1790; 2) Введение в круг словесности. Харьков, 1806.

РОЗАНОВ ВАСИЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ

(20.04/2.05.1856 — 5.02.1919)

•Философ и писатель, публицист.

•В 1882 г. окончил историко-филологический факультет Московского ун-та.

•Преподавал историю и географию в гимназиях. С 1893 г. работал в канцелярии. В 1899 г. стал сотрудником газеты «Новое время». Примыкал к поздним славянофилам, после 1905 г. — представитель богоискательства.

•С 1917 г. жил в Сергиевом Посаде.

•Развивал идеи о понимании, как отличной от эмпирического познания деятельности разума. Природа человека иррациональна и доступна только религии. Индивидуальное бытие самоценно и происходит из «утробы универса». Разделял концепцию соборности, общинности русской жизни. Пол понимал как мистическую связь человека с Богом.

•Одним из первых выдвинул тезис «о достоинстве христианства и недостоинстве христиан», развитый затем Н. А. Бердяевым.

Соч.: 1) Около церковных стен. В 2 т. СПб., 1906; 2) Темный лик. Метафизика христианства. СПб., 1911; 3) Люди лунного света. Метафизика христианства. СПб., 1913; 4) Апокалипсис нашего времени. Вып. 1—10. Сергиев Посад, 1917—1918; 5) Соч.: В 2 т. М., 1990; 6) Во дворе язычников. Собр. соч. М., 1999.

РОЗЕНБЕРГ ОТТОН ОТТОНОВИЧ

(7/19.07.1888 — 26.09.1919)

•Востоковед, исследователь буддийской философии.

•Учился на восточном факультете Петербургского ун-та под руководством Ф. И. Щербатского.

•Стажировался в Японии. Преподавал в Петербургском ун-те.

Соч.: 1) Проблемы буддийской философии. Пг., 1918; 2) Труды по буддизму. М., 1991.

РУБИНШТЕЙН МОИСЕЙ МАТВЕЕВИЧ

(15/27.06.1878 — 3.04.1953)

•Философ, психолог, педагог.

•Окончил философское отделение Фрейбургского ун-та в 1905 г.

•Проф. Московского ун-та с 1918 г.

•Организатор и первый ректор Восточно-Сибирского ун-та в Иркутске (1918—1920). С 1923 г. преподавал в вузах Москвы.

Соч.: 1) Идея личности как основа мировоззрения. М., 1909; 2) Половое воспитание с точки зрения культуры. М., 1925; 3) О смысле жизни. Ч. 1. Л., 1927.

РУТКОВСКИЙ ЛЕОНИД ВАСИЛЬЕВИЧ
(1859 — 1920)

•Логик.
•Окончил историко-филологический факультет Петербургского ун-та.
•Преподавал, служил чиновником.
•Сторонник материализма, построил самостоятельную классификацию умозаключений.

Соч.: 1) Основные типы умозаключений. СПб., 1888; 2) Критика методов индуктивного доказательства. СПб., 1899.

РЫЛЕЕВ КОНДРАТИЙ ФЕДОРОВИЧ
(18/29.09.1795 — 13/25.07.1826)

•Поэт, публицист, один из руководителей декабристов.
•Окончил Петербургский кадетский корпус (1814).
•Занимал просветительские и антиклерикальные позиции. Причина общественного прогресса — промысел, под которым имелась в виду объективная закономерность. Основные этапы истории: христианский, «деспотизм» (до начала XIX в.), подлинной свободы. Критик романтизма, он отстаивал идеалы гражданственности и служения «общему благу».
•Казнен как один из руководителей восстания декабристов.
•Основные работы: «О промысле», «О Наполеоне», «Причина падения власти пап» и др.

Соч.: 1) Полн. собр. соч. М., 1934; 2) Стихотворения. М., 1947.

САВИЦКИЙ ПЕТР НИКОЛАЕВИЧ
(15/27.05.1895 — 13.04.1968)

•Экономист, географ, философ.
•Окончил экономический факультет Петроградского политехнического института.
•Находился на дипломатической службе в Норвегии. В 1920 г. — работал при штабе Врангеля. С 1921 г. жил в Праге.
•Один из лидеров евразийства.
•В 1945 г. арестован и 10 лет провел в СССР в лагерях. Реабилитирован (1956), вернулся в Прагу.

Соч.: 1) Два мира. //На путях. Утверждения евразийцев. Кн. 11. М.–Берлин, 1923; 2) Россия и Латинство. Берлин, 1924; 3) В борьбе за евразийство. Париж, 1931.

САКУЛИН ПАВЕЛ НИКИТИЧ
(1/13.09.1868 — 7.09.1930)

•Литературовед, методолог гуманитарного познания.
•Окончил исторический факультет Московского ун-та в 1891 г.
•Занимался преподавательской деятельностью. С 1929 — академик.

Соч.: 1) Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. М., 1912; 2) В поисках научной методологии // Голос минувшего. 1919, № 1—4.

САМАРИН ЮРИЙ ФЕДОРОВИЧ
(21.04/3.05.1819 — 19/31.03.1876)

•Философ, общественный деятель, идеолог славянофильства.
•Окончил словесное отделение философского факультета Московского ун-та.
•Западному материализму и идеализму противопоставлял целостность духа.
•Участвовал в проведении крестьянской реформы в России.
•Основные труды: «Предисловие к отрывку из записок А. С. Хомякова о всемирной истории», «По поводу мнения «Русского вестника» о занятиях философией...». Неопубликованная работа «О развитии начала личности в христианском мире...» (1843).

Соч. Т. 1—10, 12. М., 1877—1911.

САПРОНОВ ПЕТР АЛЕКСАНДРОВИЧ
(род. в 1947 г.)

•Философ, культуролог.
•Окончил в 1972 г. философский ф-т СПбГУ. Кандидат философских наук.
•Ректор Института богословия и философии в СПб.

Соч.: 1) «Феномен героизма» СПб., 1997; 2) «Культурология: курс лекций по теории и истории культуры» СПб., 1998; 3) «Русская философия. Опыт типологической характеристики» СПб., 2000; 4) «Власть как метафизическая и историческая реальность» СПб., 2000.

САХАРОВ АНДРЕЙ ДМИТРИЕВИЧ
(1921 — 1989)

•Русский физик, один из лидеров правозащитного движения.
•Окончил физический факультет Московского университета в 1942 г. С 1942 г. работал на военном заводе на Волге.

•С 1945 г. был аспирантом физического института АН СССР. В 1950 г. начал работы по исследованию термоядерной реакции.
•Академик АН СССР (с 1953 г.).
•С конца 50-х гг. активно выступал за прекращение испытаний ядерного оружия. В 1966—67 гг. начались его первые обращения в защиту репрессированных. С 1970 г. выступал по проблемам мира и разоружения, свободы, против смертной казни, в защиту окружающей среды.
•Герой социалистическою труда, лауреат Ленинской и Государственной премий. В 1975 г. стал лауреатом Нобелевской премии мира. В 1980 г. был лишен всех наград СССР и сослан в г. Горький (Нижний Новгород). В начале прихода к власти М. С. Горбачева вернулся в Москву.

Соч.: 1) «О стране и мире; сборник произв.», 1976; 2) «Тревога и надежда (сб.)», 1990; 3) «Воспоминания», 1990; 4) «Мир, прогресс, права человека», 1990; 5) «Горький, Москва, далее везде», 1990; 6) «За и против: 1973 г.: документы, факты, события», 1991.

САХАРОВ ВСЕВОЛОД ИВАНОВИЧ

(род. в 1946 г.)

•Доктор филологических наук (1993).
•Ведущий научный сотрудник Института мировой литературы Российской академии наук. Заместитель главного редактора и член редакционной коллегии исторического альманаха «Российский Архив». Член Союза писателей России.

Соч.: 1) «Обновляющийся мир. Заметки о текущей литературе» (1980); 2) «Под сенью дружных муз. О русских писателях-романтиках» (1984); 3) «Дела человеческие. О литературе классической и современной» (1985); 4) «Страницы русского романтизма. Книга статей» (1988); 5) «Михаил Булгаков: уроки судьбы» (1991); 6) «Русская романтическая лирика как художественная система» (1993); 7) «Прощание и полет. Литературная биография Михаила Булгакова» (Sacharov V. L'addio e il volo. Biografia letteraria di Michail Bulgakov. Venezia, il Cardo, 1995).

СВЕНЦИЦКИЙ ВАЛЕНТИН ПАВЛОВИЧ

(1882 — 20.10.1931)

•Писатель.
•Учился на историко-филологическом ф-те Московского ун-та. Принял священство (1917).
•Арестован в 1923 г., сослан в Пенджикент.
•В 1925 г. вернулся в Москву. Настоятель храма Николы «Большой Крест» (1927).
•В 1928 г. сослан в Сибирь, где и умер.
•Испытал влияние Вл. Соловьева. Сторонник христианского социализма, идеалом которого был коммунизм раннехристианских общин.
•Автор романа «Антихрист». Фил. взгляды выражены в «Диалогах».

Соч.: 1) «Христианское братство борьбы» и его программа. М., 1906; 2) Самодержавие и освободительное движение с христ. точки зрения. М., 1906; 3) Антихрист: Записки странного человека. СПб., 1908; 4) Война и церковь. Ростов н/Д., 1919; 5) Диалоги. М., 1993; 6) Беседы о духовной жизни. СПб., 1995.

СЕЗЕМАН ВАСИЛИЙ ЭМИЛЬЕВИЧ

(30.05/11.06.1884 — 29.03.1963)

•Философ.
•Окончил отделения философии и классической филологии Петербургского ун-та в 1909 г. Стажировался в ун-тах Марбурга и Берлина.
•С 1913 г. — приват-доцент Петербургского ун-та. В годы Первой мировой войны — санитар. В 1917 г. работал в Бюро иностранной печати Временного правительства. С 1918 г. преподавал логику, психологию и педагогику, философию в Вятке, и Саратове. В 1921 г. выехал в Гельсингфорс (Хельсинки), затем в Берлин.
•С 1923 г. жил в Каунасе. Проф. философии Каунасского (с 1928), потом Вильнюсского ун-тов. Арестован в 1950 г., попал в ГУЛАГ. В 1958 г. освобожден и реабилитирован.
•Развивался от марбургского неокантианства к феноменологии. Занимался проблемой взаимоотношения иррационального с рациональным. Иррациональное рассматривал в качестве философского абсолюта, невыразимого в положительных определениях.

Соч.: 1) Рациональное и иррациональное в системе философии // Логос. М., 1911. Кн. 1; 2) Платонизм, Плотин и современность // Там же; 3) Сократ и проблема самопознания // Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. 4; 4) Zum Problem der Dialektik // Blatter fur deutsche Philosophie B. 1935; 5) Estetika. Vilnus,1970.

СЕРАПИОН, архимандрит

(1854 — 1905)

•Богослов.
•В миру — Машкин.

•Окончил Московскую Духовную Академию.
•Последние годы жил в Оптиной Пустыни.

Соч.: Опыт системы Христианской философии. 1900.

СЕРАПИОН ВЛАДИМИРСКИЙ
(нач. XIII в — 12/19.07.1275)

•Церковный деятель, писатель и мыслитель.
•Монах Киево-Печерского монастыря, архимандрит (1249 по 1274), епископ Владимира, Суздаля и Нижнего Новгорода (с 1274).
•Сохранилось 5 поучений: «Поучение о потрясении, да отступим от зла и избудем гнева Божия» (др. название «Слово преподобного отца нашего Серапиона»).
•Сформулировал теорию казней Божиих, ставшей в дальнейшем официальной доктриной русской православной церкви. Божий гнев рассматривался как кара за отступление от православия. Проповедовал покорность и непротивление судьбе.

СЕРАФИМ САРОВСКИЙ
(1754, по др. данным 1759 — 2/14.1.1833)

•Аскет, мистик, подвижник.
•В миру — Машнин Прохор Исидорович.
•В 1778 г. принял монашество, с 1794 г. избрал путь отшельничества, а затем и молчальничества.
•Вышел из затвора в 1813 г.
•Оказал большое влияние на своих духовных учеников, видевших в его деятельности возвращение к апостольскому периоду христианства.
•Канонизирован в 1903 г.

Соч.: О цели христианской жизни: Беседа преподобного Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. Сергиев Посад. 1914.

СЕРЕБРЕНИКОВ ВИТАЛИЙ СТЕПАНОВИЧ
(1862 — ?)

•Философ, психолог.
•Окончил Санкт-Петербургскую Духовную Академию (1886).
•Занимался экспериментальной психологией. Стажировался у В. Вундта в Германии.
•С 1904 г. — ординарный профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии.

Соч.: 1) Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности. СПб., 1892; 2) Опытная психология и ее методы // Христианские чтения. 1899. Ч. 1; 3) Учение Лейбница о бессознательной душевной жизни //Вестник психологии. 1904, № 2.

СЕРНО-СОЛОВЬЕВИЧ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ
(13.12.1834 — 9.02.1866)

•Философ, революционный демократ, публицист.
•В 1853—1859 гг. — на государственной службе. Один из создателей «Земли и Воли».
•В 1862 г. вместе с Чернышевским арестован и заключен в Петропавловскую крепость. В 1865 г. сослан в Сибирь.
• Отстаивал идею закономерностей общественной жизни, необходимость применения революционных методов для ее переустройства. Последовательный атеист.

Соч.: Публицистика. Письма. М., 1963.

СЕЧЕНОВ ИВАН МИХАЙЛОВИЧ
(1/13.08.1829 — 2/15.11.1905)

•Основоположник отечественной физиологии и объективного направления в психологии, философ.
•Окончил медицинский факультет Московского ун-та (1856).
•С 1860 — проф. физиологии Медико-хирургической Академии, затем Новороссийского, Петербургского и Московского ун-тов.
•Основа его учения — материализм и детерминизм. Доказывал, что все действия человека и животных рефлекторны по их природе.

Соч.: 1) «Рефлексы головного мозга» (1863). Соч.: Избранные философские и психологические произведения. М., 1947.

СИДОНСКИЙ ФЕДОР ФЕДОРОВИЧ
(11/23.02.1805 — 6/18.12.1873)

•Философ и богослов.
•Окончил Петербургскую Духовную Академию, где и преподавал философию и богословие с 1831 по 1835 г.
•С 1835 г. преподавал в Петербургском ун-те. Академик с 1856 г.
•До 1862 г. был в опале у руководства церкви.
•Отстаивал необходимость философских исследований, возможность согласования веры и разума.

Соч.: 1) Об отношении идеального к действительному и обратно // Сын Отечества и Северный Архив. 1832. Т. 26, № 11—12; 2) Введение в науку философии. СПб., 1833; 3) Генетическое введение в православное богословие // Христианское чтение. 1877. Ч. 1.

СКОВОРОДА ГРИГОРИЙ САВВИЧ

(22.11.1722 — 29.10/9.11.1794)

•Философ, поэт.

•Учился в Киевско-Могилянской академии (1738—41, 1744—50). Преподавал пиитику, древнегреческий язык и катехизис в Харьковском коллегиуме с 1759 по 1769 г.

•С 1769 г. вел жизнь странствующего философа.

•Испытал влияние Феофана Прокоповича и М. В. Ломоносова. Пришел к выводу о вечности природы. Создал концепцию трех миров: макрокосма (природа), микрокосма (человек) и «мира символов» (Библия). Попытка преодоления противоречия материального и духовного привела С. к отождествлению Бога и природы.

•Сочинения С. при его жизни не публиковались, но широко распространялись в рукописных копиях. Автор трактата по этике («Начальная дверь ко христианскому добронравию», нескольких философских диалогов («Наркисс», «Асхань», «Беседа, нареченная двое» и др. произведений.

•Оказал влияние на П. Д. Юркевича, Н. В. Гоголя, А. Белого, В. Ф. Эрна, П. А. Флоренского.

Соч.: 1) Повне зібрання творів: У 2 т. Киев, 1973; 2) Соч.: В 2 т. М., 1973.

СМИРНОВ АПОЛЛОН ИВАНОВИЧ

(13/25.10.1838 — 20.04/2.05.1902)

•Философ, логик.

•Окончил историко-филологический факультет Казанского ун-та в 1870 г.

•Проф. (с 1881) и декан (с 1897) там же.

•Занимался проблемами эмпирического применения законов логики, эстетикой.

Соч.: 1) Об аксиомах геометрии, в связи с учением негеометров о пространстве разных форм и многих измерений. Казань, 1884; 2) Эстетическое значение формы в произведениях природы и искусства. Казань, 1894.

СНЕГИРЕВ ВЕНИАМИН АЛЕКСЕЕВИЧ

(1841 — 16.02.1889)

•Логик, философ, психолог.

•Окончил Казанскую Духовную Академию в 1868 г., затем стал ее профессором. Преподавал в Казанском ун-те.

•Занимался проблемами образования понятий, отрицал их врожденность.

Соч.: 1) Учение о сне и сновидениях. Казань, 1886; 2) Метафизика и философия. Казань, 1886; 3) Религиозная идея (Психологический очерк). Харьков, 1891.

СОЛОВЬЕВ ВЛАДИМИР СЕРГЕЕВИЧ

(16/28.01.1853 - 1/13.08.1900)

•Философ, публицист, поэт, создатель философии Всеединства.

•Окончил Московский ун-т (1873), в течение года был вольнослушателем Московской Духовной Академии.

•В 1874 г. защитил магистерскую диссертацию «Кризис западной философии (против позитивистов)», а в 1880 г. — докторскую «Критика отвлеченных начал».

•Педагогическая деятельность С. прервалась в 1881 после публичного обращения к царю о помиловании убийц Александра II.

•В творчестве С. выделяют три главных периода: 1) 1874—1881, когда методом «критики отвлеченных начал» строится концепция положительного всеединства; 2) 1881—1889, этап, отмеченный созданием романтической утопии всемирной теократии; 3) 1889—1900, характеризуется возвратом к философско-теоретическим вопросам, разработкой этической концепции, обоснованием эстетики, завершением теории познания, нарастанием эсхатологических настроений.

•В философии всеединства утверждается относительность всех конкретных форм бытия и безусловность Сущего, которое мыслится как начало всякого бытия. Теологическими аспектами Абсолютного являются Логос и София. Гносеологией всеединства выступает учение о «цельном знании», в котором снимается противоречие науки, философии и теологии.

•Основные работы: «Философские начала цельного знания» (1877); «Чтения о Богочеловечестве» (1877—1881); «Исторические дела философии» (1880); «Оправдание добра» (1894—1898); три статьи по гносеологии — «Теоретическая философия»(1897—1899) и многочисленные трактаты и статьи («Смысл любви», «Общий смысл искусства», «Русская идея», «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», «Россия и вселенная церковь»).

•Оказал воздействие на С. Булгакова, П. Флорснского, Л. Карсавина, В. Эрна, Е. и С. Трубецких, С. Франка, Н. Бердяева, А. Лосева.

Соч.: 1) Собр. соч., Изд. 2. Т. 1—10. СПб., 1911—1913; 2) Письма. Т. 1—3. М., 1908—1911; 3) Соч.: В 2 т. М., 1988; 4) Соч.: В 2 т. М., 1989.

СОЛОВЬЕВ СЕРГЕЙ МИХАЙЛОВИЧ
(5/17.05.1820 — 4/16.10.1879)

•Историк.

•Окончил Московский ун-т в 1842 г.

•Делом его жизни стала работа над «Историей России с древнейших времен». Опубликовал 28 томов, последний — 29-й, вышел посмертно

•Задачу видел в том, чтобы науч. методами выявить естественноисторические предпосылки и движущие факторы ист. процесса. Первый обратил серьезное внимание на геополитическое положение России. Оказал влияние на последующее поколение историков.

Соч.: 1) История России с древнейших времен: В 29 т. 2-е изд. СПб., 1897 (в 7 кн.); 2) Соч.: В 18 кн. М., 1988. Т. 1—16 (изд. продолжается).

СОЛОНЕВИЧ ИВАН ЛУКЬЯНОВИЧ
(14/26.11.1891 — 24.04.1953)

•Историк, социолог, публицист, видный представитель монархического крыла русской эмиграции.

•Окончил юридический факультет Петроградского ун-та (1916).

•Примкнул к белому движению, эмигрировал, пережил увлечение фашизмом. Отстаивал идею о том, что каждый народ имеет свой неповторимый путь, государственность и культуру. Надежды на возрождение России он связывал с монархической властью, подкрепленной системой регионального и корпоративного самоуправления.

Соч.: 1) Россия в концлагере. 1934; 2) Диктатура Импотентов. 1949; 3) Народная монархия. 1953.

СОЛОНИН ЮРИЙ НИКИФОРОВИЧ
(род. в 1941 г.)

•Современный русский философ.

•Доктор философских наук.

•Профессор, декан философского факультета, зав. кафедрой философии культуры, этики и эстетики СПбГУ.

Соч.: 1) Зарубежная журналистика и современная идеологическая борьба. 1986; 2) Наука как предмет философского анализа. Сциентистская традиция о буржуазной философии и духовных проблемах нашего общества. (Сб. статей: Сост. Ю. М. Солонин), 1990; 3) Предмет философии и обоснование науки. 1993; 4) Кризис культуры и жизненные перспективы человека XX века. 1993; 5) Кризис культуры в контексте русского и западного менталитета. 1993; 6) Образ человека в зеркале эпохи. 1994.

СОРОКИН ПИТИРИМ АЛЕКСАНДРОВИЧ
(23.01/4.02.1889 — 11.02.1968)

• Социолог, философ, один из создателей теории социальной стратификации и социальной мобильности.

•За участие в революционном движении арестован в 1906 г.

• С 1909 г. учился в Петербургском психоневрологическом институте, с 1910 г. — на юридическом факультете Петербургского ун-та.

•Один из лидеров партии эсеров. Секретарь Керенского.

•В 1920 г. выслан из России. Принял гражданство США (1930), проф. Гарвардского ун-та, организатор и руководитель фак-та социологии.

•В 1947—1948 гг. создал в Гарварде «Центр по изучению творческого альтруизма».

•Творческий альтруизм, согласно С., должен спасти человечество. Исторический процесс понимал как циклическое развитие основных типов культуры. Основной причиной социально-культурных изменений является преобразование системы ценностей и значений.

Соч.: 1) Преступление и кара, подвиг и награда. СПб., 1911; 2) Проблема социального равенства. П., 1917; 3) Система социологии. Т.1—2. П., 1920; 4) The ways and Power of love. Boston, 1954; 5) The American Sex Revolution, Boston 1956; 6) Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992; 7) Социологические теории современности. М., 1992; 8) Дальняя дорога. Автобиография. М., 1992; 9) Главные тенденции нашего времени. М., 1993.

СПЕКТОРСКИЙ ЕВГЕНИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ
(1875 — 3.03.1951)

•Философ, социолог, историк русской культуры.

•Окончил юридический факультет Варшавского ун-та (1898).

•Проф. (с 1913), затем декан и ректор Киевского ун-та. Председатель Киевского философского общества.

•Эмигрировал. В 1924—1927 гг. — проф. и декан Русского юридического факультета в Праге. С 1947 г. — проф. Свято-Владимирской Православной Духовной Академии в Нью-Йорке.

•Рассматривал возможность (заключенную между необходимым и реальным) как условие и принцип свободы.

Соч.: 1) Очерки по философии общественных наук. Варшава, 1907; 2) Номинализм и реализм в общественных науках. М., 1915; 3) Государство. П., 1918; 4) Либерализм. Любляна, 1935.

СПЕРАНСКИЙ МИХАИЛ МИХАИЛОВИЧ
(1/12.01.1772 — 11/23.11.1839)

•Правовед, государственный деятель.
•Преподавал математику, физику, философию и риторику в Петербургской духовной семинарии.
•Статс-секретарь при особе императора Александра I.
•В 1812 г. уволен за идеи выборных учреждений, выслан в Нижний Новгород, затем в Пермь.
•Возвращен из ссылки в 1821 г., стал апологетом абсолютизма.
•На взгляды Сперанского оказали влияние немецкая мистика и патристика. Он отстаивал значение истинного христианства, противопоставляя его церковному христианству.

Соч.: 1) Ст.: Антихрист. Философия. Мудрость // В память графа Сперанского. СПб., 1872; 2) Правила высшего красноречия. СПб., 1844; 3) Проекты и записки. М.–Л., 1961.

СТАНЕВИЧ ЕВСТАФИЙ ИВАНОВИЧ
(1775 — 15.01.1835)

•Писатель и философ. Последователь Шишкова.
•Если в ранних произведениях был близок материализму, то в дальнейшем поддержал борьбу ортодоксальных богословов против нецерковной мистики. Сторонник теории естественного права.

Соч.: 1) Мысли об истинном на земле счастии // Новости русской литературы. 1802, Ч. 2 М.; 2) Рассуждение о законодательстве вообще. М., 1808; 3) Беседа на гробе младенца о бессмертии души, тогда только утешительном, когда истина оного утверждается на точном учении веры и церкви. СПб., 1818.

СТАНКЕВИЧ НИКОЛАЙ ВЛАДИМИРОВИЧ
(27.09/9.10.1813 — 25.06/7.07.1840)

•Мыслитель, поэт, основатель литературно-философского кружка.
•Окончил словесный факультет Московского ун-та (1834).
•Кружок С. посещали В. Белинский, К. Аксаков, В. Боткин, М. Бакунин, М. Катков и др.
•Взгляды С. сформировались под влиянием немецкой классической философии, Н. И. Надеждина, М. Г. Павлова.
•Религию рассматривал как всеобщую любовь, способную объединять людей и преодолевать их разобщённость. Отстаивал принцип альтруизма. Выступал за просвещение народа и отмену крепостного права сверху.

Соч.: 1) Стихотворения. Трагедии. М., 1890; 2) Переписка. Проза. М., 1914.

СТЕПИН ВЯЧЕСЛАВ СЕМЕНОВИЧ
(род. в 1934 г.)

•Доктор философских наук, профессор, академик РАН.
•Директор института философии РАН.
•Поч. член Академии науки и образования (ФРГ, Брюкзаль—Карл-сруэ).
•Круг научных интересов: теория познания, методология и философия науки, философия культуры, история науки.

Соч.: 1) Человек в системе наук. М., 1989; 2) Научная рациональность в человеческом измерении // О человеческом в человеке. М., 1991; 3) Философская антропология и история науки. М., 1992; 4) Философия и образы будущего // ВФ. 1994. № 6.

СТЕПУН ФЕДОР АВГУСТОВИЧ
(19.02/2.03.1884 — 23.02.1965)

•Философ, социолог, историк и культуролог.
•Изучал философию, государственное право и теорию искусств в Гейдельбергском ун-те.
•С 1910 г. жил в России, один из организаторов философского ежегодника «Логос».
•В 1914 г. мобилизован в армию. 1919-1920 гг. — художественный руководитель Театра революции в Москве.
•Выслан из России в 1922 г. С 1926 по 1937 г. занимал кафедру социологии Дрезденского ун-та, уволен нацистами. С 1946 г. — преподавал русскую философию в Мюнхенском ун-те
•Влияние на С. оказали Вл. Соловьев, философия жизни, Шлегель, Бердяев. Предпочтение отдавал философско-художественньм жанрам (заметкам, романам, мемуарам). Жизнь и творчество понимал как противоположные начала человека, исходил из невыразимости жизненного опыта. Критиковал современную эпоху за бездуховность. Предшественник теории конвергенции.

Соч.: 1) Трагедия творчества // Логос. 1911. Кн. 1; 2) Жизнь и творчество// Логос. 1913. Кн. 3—4; 3) The Russian Soul and

Revolution. N.Y. 1935; 4) Сбывшееся и несбывшееся. Т. 1—2. Нью-Йорк, 1956; 5) Встречи. Мюнхен. 1962; 6) Das mystishe Weltschau, Munchen, 1964.

СТЕФАН КАЛИНОВСКИЙ

(ок. 1700 — 16.09.1753)

•Философ, духовный просветитель.
•Окончил Киевскую Духовную Академию.
•С 1727 г. — преподавал там же философию и был назначен ее префектом
•В 1732 г. переведен в Московскую славяно-греко-латинскую академию, в 1735—45 гг. возглавлял Александро-Невскую семинарию в Петербурге.
•С 1745 г. — архиепископ Новгородский.
•Внес вклад в разработку этики, преподавая ее в Киево-Могилянской академии. Характеристика курсов философии содержится в кн.: Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982.

СТЕФАН ЯВОРСКИЙ

(1658 — 24.11/7.12.1722)

•Церковный деятель, богослов, философ.
•В миру — Симеон Иванович.
•Учился в Киево-Могилянском коллегиуме, затем в польских католических коллегиумах Львова, Люблина, Познани, где получил звание магистра философии. Принял католичество.
•В 1687 г. возвратился в Киев, отрекся от унии и стал монахом. Преподавал в Киево-Могилянской академии. Курс «Философское состязание», читавшийся им в Киевской академии в 1691—93 гг., обнаруживает влияние аристотелизма.
•В 1700 г. в Москве возведен в сан митрополита Рязанского и Муромского, назначен местоблюстителем патриаршего престола. Протектор Славяно-греко-латинской аккадемии. Поддерживал все реформы Петра, кроме церковной. За поддержку царевича Алексея попал в опалу.
•В фундаментальном богословско-полемическом трактате «Камень веры», завершенном в 1718 г. и опубликованном в 1728, защищая традиции православия против протестантизма, применял приемы католической схоластики. Противник Феофана Прокоповича, выступавшего за секуляризацию русского православия.

Соч.: Камень веры. М., 1728.

СТОЙКОВИЧ АФАНАСИЙ ИВАНОВИЧ

(1773 — 1832)

• Естествоиспытатель.
•Выходец из Сербии. Учился в Эдинбурге, Сегединской и Пресбургской академии высших наук, в Геттингенском ун-те.
•Проф. физики Харьковского ун-та.
•Предпринял попытку создания «синтетизма», в котором стихийный материализм сочетается с агностицизмом и отрицанием объективности законов природы.

Соч.: 1) Начальные основания физической географии. Харьков, 1813; 2) Система физики. Кн. 1—2. Харьков, 1813.

СТОЛЕТОВ АЛЕКСАНДР ГРИГОРЬЕВИЧ

(29.07/10.08.1839 — 15/27.05.1896)

•Физик.
•Окончил Московский ун-т (1860). В 1862—1863 гг. стажировался в Германии у Г. Кирхгофа и В. Вебера.
•Проф. Московского ун-та с 1873 г.
•Подвергался преследованиям за свои взгляды со стороны правительства.
•Вел борьбу за материализм в естествознании, критиковал махизм. Философские взгляды С. изложены в работе «Гельмгольц и современная физика» и др.

Соч.: Собр. соч.: Т. 1—3. М.–Л., 1939—1947.

СТРАХОВ НИКОЛАЙ НИКОЛАЕВИЧ

(16/28.10.1828 — 26.01/7.02.1896)

•Философ-гегельянец, идеолог почвенничества, публицист.
•Учился на физико-математическом факультете Петербургского ун-та, в 1851 г. окончил Педагогический институт. Друг Л. Толстого.
•Занимался преподавательской деятельностью, а с 1857 г. — и литературной. В 1873 г. поступил на государственную службу.
•Стремился построить систему «рационального естествознания», опираясь на идеалистическую диалектику. Находился на позициях антропоцентризма. Популяризировал идеи Данилевского, полемизировал с Писаревым, Чернышевским, Антоновичем.

Соч.: 1) Мир как единое целое. Черты из науки о природе. СПб., 1872; 2) Опыт систематического изложения начальных оснований философии. М., 1888. Вып. 1; 3) Философские очерки. СПб., 1895.

СТРУВЕ ГЕНРИХ ЕГОРОВИЧ
(27.06.1840 — 16.03.1912)

•Русско-немецко-польский философ, теолог, логик.
•Учился в Тюбингенском и Йенском ун-тах.
•Автор учебников по психологии и логики (последний выдержал 14 изданий). Более 30 лет преподавал философские дисциплины в Варшавском ун-те.
•Стремился к созданию синтетический философии.

Соч.: 1) Самостоятельные начала душевных явлений. М., 1870; 2) Введение в философию. Разбор основных начал философии вообще. Варшава., 1890; 3) Современная анархия духа и ее философ Ф. Ницше. Харьков, 1900.

СТРУВЕ ПЕТР БЕРНГАРДОВИЧ
(26.01/7.02.1870 — 26.11.1944)

•Экономист, философ, публицист, общественный деятель.
•Экстерном окончил юридический фак-т Петербургского ун-та (1895).
•Автор Манифеста I съезда РСДРП. Один из главных представителей легального марксизма. С 1900 г. отходит от него. Член ЦК партии кадетов, депутат 2-й Гос. Думы. Активный участник белогвардейского движения, входил в правительство Врангеля.
•Академик (1917).
• Стоял на позициях индетерминизма, ратовал за воспитание христианского уважения к достоинству личности.

Соч.: 1) Интеллигенция и революция // Вехи М., 1909; 2) Размышления о русской революции. С., 1921; 3) Пророк русского духовного возрождения // Русская мысль 1921, № 10—12; 4) Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. М., 1997.

СТУРДЗА АЛЕКСАНДР СКАРЛАТОВИЧ
(18.11.1791 — 13.06.1854)

•Политический деятель, ортодоксальный православный философ.
•Стоял на позициях агностицизма и клерикализма.
•Оказал влияние на В. А. Жуковского, Н. В. Гоголя.
•Стал прообразом старца Ксандрыки в романе И. С. Тургенева «Рудин».

Соч.: 1) Опыт об основных законах природы человека и общества. М., 1811-1812; 2) Нечто о философии христианской // Москвитянин, 1844, Ч. 1. № 1; 3) Идеал и подражание в изящных искусствах. М., 1844.

СУВЧИНСКИЙ ПЕТР ПЕТРОВИЧ
(5/17.10.1892 — 1985)

•Философ, литературный критик, музыковед.
•Друг С. Прокофьева, И. Стравинского.
•Эмигрировал после Октября 1917 г.
•Вместе с П. Н. Савицким, Н. С. Трубецким, Г. В. Флоровским основал евразийское течение. Один из редакторов журнала «Версты».

Соч.: 1) Сила слабых // Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921; 2) Инобытие русской религиозности //Евразийский временник. Берлин, 1923.

СУХОВО-КОБЫЛИН АЛЕКСАНДР ВАСИЛЬЕВИЧ
(17/29.09.1817 — 11/24.03.1903)

•Писатель и философ-гегельянец.
•Окончил физико-математическое отделение философского факультета Московского ун-та (1838)
• Учился в Гейдельбергском ун-те.
• Создатель драматической трилогии («Свадьба Кречинского», «Дело», «Смерть Тарелкина»), критик полицейско-бюрократического государства, буржуазного общества.
•С 1902 г. — почетный академик по разряду изящной словесности.
•Философские труды остались в рукописи. В «Учении Всемира» развил идею об Абсолютном Всемире, тело которого — бесконечная Вселенная, центр — Бог, радиус — человечество. Последнее расселяется в Космосе и освобождается от телесности, становясь воплощением всемирного Разума.

Соч.: 1) Из дневника А. В. Сухово-Кобылина // Русская старина. 1910, № 5; 2) Философия духа или социология (учение Всемира). Отрывок из рукописи, ЦГАЛИ // Русский космизм. Антология философской мысли. М., 1993.

ТАНЕЕВ ВЛАДИМИР ИВАНОВИЧ
(5.09.1840 — 21.10.1921)

•Юрист, социолог, революционный демократ, философ.
•Занимался адвокатской деятельностью, выступал защитником на процессах народовольцев.
•Разделял позиции естественнонаучного материализма, отстаивал идею субстанциональности материи и закономерности развития.

Соч.: 1) Рододендрон. СПб., 1858; 2)Исторические эскизы. // Слово, 1880, № 12; 3) Детство. Юность. Мысли о будущем. М., 1959.

ТАРЕЕВ МИХАИЛ МИХАЙЛОВИЧ

(7/19.11.1867 — 20.05/4.06.1934)

•Религиозный философ и богослов.

•Окончил Московскую Духовную Академию, где затем был профессором кафедры православного богословия (1902—1918).

•Негативно относился к попыткам синтеза христианства и светских форм жизни, выступал против теократии Вл. Соловьева.

•Предвосхитил религиозный экзистенциализм, утверждая, что трагизм человеческого существования связан с принадлежностью человека двум сферам — духовной и природной. «Ведение» отличал от «знания», понимая первое как мистическое, интуитивное постижение реальности.

Соч.: 1) Основы христианства. Т. 1—4. Сергиев Посад, 1908; 2) Философия жизни. Сергиев Посад, 1916; 3) Христианская философия. М., 1917.

ТАТИЩЕВ ВАСИЛИЙ НИКИТИЧ

(19/29.04.1686 — 15/26.07.1750)

•Государственный деятель, ученый, историк и философ.

•Служил в драгунском полку, принимал участие во взятии Нарвы (1704), в Полтавской битве и Прутском походе (1711).

•С 1712 по 1716 гг. находился в Германии, где учился математике, артиллерийскому делу, выполнял дипломатические поручения. С 1724 по 1726 г. в качестве советника Берг-коллегии находился в Швеции.

•В 1741 г. назначен астраханским губернатором. В 1745 г. попал в опалу, вернулся в свое подмосковное имение Болдино.

•Основное философское произведение — трактат «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ», основные идеи которого восходят к идейным установкам Просвещения.

Соч.: 1) Избр. труды по географии России. М., 1950; 2) История Российская: В 7 т. М.–Л., 1962—1968; 3) Избр. произведения. Л., 1979; 4) Записки. Письма 1717—1750 гг. М., 1990.

ТАХТАРЕВ КОНСТАНТИН МИХАИЛОВИЧ

(26.05/7.06.1871 — 19.07.1925)

•Социолог, сторонник «эволюционного плюрализма» М. М. Ковалевского.

•Псевдоним — Тар К. М.

•В 1904—1905 г. преподавал в Русской высшей школе общественный наук в Париже, затем работал в Психоневрологическом институте в Петрограде. Участвовал в статистических исследованиях.

•В 1924 г. отстранен от преподавательской деятельности.

Соч.: 1) Очерки по истории первобытной культуры; 2) Социология как наука. П., 1915; 3) Общество и его механизмы. П., 1922.

ТИМАШЕВ НИКОЛАЙ СЕРГЕЕВИЧ

(9/21.11.1886 — 9.03.1970)

•Социолог, правовед, историк, занимался проблемами философии права.

•Проф. юриспруденции Петроградского политехнического института (1916—1920).

•Эмигрировал в 1921 г. Проф. Пражского ун-та, Сорбонны, затем работал проф. Фордхеймского и Гарвардского ун-тов.

•Близок к П. Сорокину, утверждая множественность факторов, определяющих социальные процессы. Критик марксизма.

Соч.: 1) Право как коллективно-психологическая реальность // Труды русских ученых за границей. Т. 2, Берлин, 1923; 2) The Introdaction to the Sociology of law, Harvard,1939; 3) Sociological Theory, Its Nature and Grow., 1957.

ТИХОМИРОВ ЛЕВ АЛЕКСАНДРОВИЧ

(19/31.01.1852 — 16.10.1923)

•Религиозный философ, историк, публицист.

• Учился в Московском ун-те.

•В 1879 г. — член исполкома «Народной воли». В 1882 эмигрировал, выпускал вместе с Лавровым «Вестник Народной воли».

•С середины 80-х отошел от революционного движения, стал ревностным христианином.

Соч.: 1) Монархическая Государственность. М., 1905, переиздание. М., 1992; 2) Борьба века. М., 1895; 3) Апокалипсическое учение о судьбах и конце мира. Сергиев Посад, 1907; 4) Государство, свобода и христианство. Симферополь, 1912.

ТИХОН ЗАДОНСКИЙ

(1724 — 13/24.08.1783)

•Православный мыслитель, церковный писатель.

•В 1748 г. принял схиму. Архимандрит, потом епископ Воронежский. В 1767 г. удалился в Задонский монастырь.

•Основные произведения: «Плоть и Дух», «Об истинном христианстве», «Сокровище духовное, от мира собираемое», «Проповеди краткие», «Письма келейные», «Наставление монашествующим», «Наставление христианское», «Наставление обратившимся от суетного

мира» и др. Призывал к поиску символического смысла, заключенного в мире.

•Причислен к лику святых русской православной церковью в 1861 г.

Соч.: Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского: В 5 т. М., 1889.

ТКАЧЕВ ПЕТР НИКИТИЧ

(29.06/11.07.1844 — 23.12/4.01.1886)

•Идеолог бланкистского течения в народничестве, революционер, мыслитель, публицист.

•Учился на юридическом факультете Петербургского ун-та.

•За участие в революционном движении заключался в Петропавловскую и Кронштадтскую крепости.

•В 1873 г. бежал из ссылки за границу. Близок к С. Н. Нечаеву. В 1875—1881 гг. издавал в Женеве журнал «Набат».

•Свой «реализм» противопоставлял «философии», создал учение об исторической инициативе, отводя главную роль воле революционеров. Выступал за немедленный революционный переворот в России. Отрицал объективность законов истории.

•С 1882 г. тяжело болел, умер в психиатрической клинике.

Соч.: 1) Избр. соч. Т.1—6. М., 1932—1937; 2) Избранные литературно-критические статьи. М.–Л., 1928.

ТОЛСТОЙ ЛЕВ НИКОЛАЕВИЧ

(28.08/9.09.1828 — 7/20.11.1910)

•Писатель и философ, мыслитель-моралист.

•Граф.

•Учился в Казанском ун-те (1844—1847).

•В 1854—1845 гг. участвовал в обороне Севастополя.

•Выйдя в отставку жил в Ясной Поляне. Автор гениальных художественных произведений: «Война и мир», «Воскресение», «Анна Каренина» и др.

•Свою задачу видел в восстановлении истинного христианства: Иисус Христос — не Бог, а великий учитель, сформулировавший закон любви, из которого вытекает непротивление злу силой. Т. стоял на позициях безусловного отрицания государства, видя в нём организованное насилие. В эстетике развил идею о двух видах искусства: господском и народном.

•За беспощадное разоблачение противоречий вероучения и лицемерия церкви предан Святейшим синодом русской православной церкви анафеме. Подверг сокрушительной критике весь аппарат власти царской России.

Соч.: 1) О жизни; 2) Религия и нравственность; 3) Что такое религия и в чем сущность ей?; 4) Закон насилия и закон любви; 5) Исследование догматического богословия; 6) В чем моя вера?; 7) Царство Божие внутри нас; 8) Исповедь. (См.: Полн. собр. соч. М., 1992).

ТОПОРКОВ АЛЕКСЕЙ КОНСТАНТИНОВИЧ

(1882 — ?)

•Философ, публицист.

•Учился в Московском и Мюнхенском ун-тах.

•Сторонник неозападнического направления. Дальнейшая судьба неизвестна.

Соч.: 1) Идея славянского возрождения. М., 1915; 2) Элементы диалектической логики. М., 1928.

ТРЕДИАКОВСКИЙ ВАСИЛИЙ КИРИЛЛОВИЧ

(22.02/5.03.1703 — 6/17.08.1768)

•Поэт, просветитель, переводчик.

•В 1723—1725 гг. учился в Славяно-греко-латинской академии в Москве; в 1727—1730 гг. изучал математику.философию и богословие в Голландии и Париже (Сорбонна).

•В 1730 г. вернулся в Россию. С 1745 по 1759 г. проф. Академии, из которой был уволен в результате конфликта.

•Вел резкую полемику с М. В. Ломоносовым по вопросам развития отечественной поэзии. Автор философского трактата «Слово о премудрости, благоразумии и добродетели», сочинений «Новый и краткий способ изложения российских стихов», «О древнем, среднем и новом стихотворстве российском».

Соч.: 1) Сокращение философии канцлера Франциска Бакона. М., 1760; 2) Житие канцлера Франциска Бакона. М., 1760; 3) Соч. СПб., 1849. Т. 1; 4) Избр. произведения. М.; Л., 1963.

ТРОИЦКИЙ МАТВЕЙ МИХАЙЛОВИЧ

(1/13.08.1835 — 22.03/3.04.1899)

•Психолог и философ.

•Окончил Киевскую Духовную Академию.

•Проф. Казанского, затем, с 1875 г. — Московского ун-тов.

•Развивался от немецкой философии к эмпиризму и отрицанию метафизики. Основанием всех философских теорий считал психологию.

•Инициатор издания журнала «Вопросы философии и психологии» (с 1889). Основатель и председатель Моск. психологического общества.

Соч.: 1) Немецкая психология в текущем столетии. М., 1867; 2) Наука о духе. Т. 1—2. М., 1882.

ТРОСТНИКОВ ВИКТОР НИКОЛАЕВИЧ

(род. в 1928 г.)

•Православный публицист и философ.

•Окончил физический факультет МГУ, в 1970 году защитил кандидатскую диссертацию, работал доцентом по кафедре высшей математики в разных ВУЗах Москвы.

Соч.: 1) Элементарная теория ускорителей заряженных частиц. М.: Просвещение, 1962; 2) Конструктивные процессы в математике. М.: Наука, 1975; 3) Мысли перед рассветом. Париж, 1979; Москва: 1997; 4) Мысли о России. Журнал «Русское возрождение», Нью-Йорк, 1987; 5) Научна ли научная картина мира? «Новый мир», 1989, №12; 6) Мысли о любви. Журнал «Кубань», 1994; 7) Господи, спаси Америку. Журнал «Москва», 1991, № 7; 8) Понимаем ли мы Евангелие? М. 1997; 9) История одного предательства. М. 2000; 10) Серия статей «Россия в XX веке». «Православная Москва», 1999—2000.

ТРУБЕЦКОЙ ЕВГЕНИЙ НИКОЛАЕВИЧ

(23.09/5.10.1863 — 23.01.1920)

•Религиозный философ, правовед, общественный деятель.

•Князь, друг Вл. Соловьева.

•Окончил юридический факультет Московского ун-та (1855).

•Преподавал в Ярославле, Киеве. С 1905 г. — проф. Московского ун-та. Участвовал в организации Психологического общества при Московском ун-те. Религиозно-философского общества им. Вл. Соловьева.

•Во время гражданской войны — в рядах белогвардейцев.

•Философию всеединства стремился истолковать в духе ортодоксального христианства, основное внимание уделяя абсолютному сознанию, что сближало Т. с классическим идеализмом. Бога понимал как смысл мировой эволюции, но не её субъект.

Соч.: 1) Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской живописи. М., 1916 (2-е изд. Париж, 1965); 2) Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917; 3) Звериное царство и грядущее возрождение России. Ростов-на-Дону, 1919.

ТРУБЕЦКОЙ НИКОЛАЙ СЕРГЕЕВИЧ

(16/28.04.1890 — 25.06.1938)

•Языковед, философ, один из лидеров евразийства.

•Князь, сын С. Н. Трубецкого.

•Окончил историко-филологический факультет Московского ун-та (1913), учился в Лейпциге.

•Проф. Ростовского ун-та (1918).

•В 1919 г. эмигрировал.

•Проф. Венского ун-та. Член Венской АН с 1930. Один из редакторов непериодического издания «Евразийский Временник».

Соч.: 1) Верхи и низы русской культуры (Этническая база русской культуры) // Исход к Востоку. Утверждение евразийцев. Кн. 1. София, 1921; 2) К проблеме русского самосознания. Париж, 1927; 3) Наследие Чингисхана. Берлин, 1926.

ТРУБЕЦКОЙ СЕРГЕЙ НИКОЛАЕВИЧ

(23.07/4.08.1862 — 29.09/12.10.1905)

•Религиозный философ, культуролог, публицист.

•Князь, брат Е. Трубецкого, друг и последователь Вл. Соловьева.

•Окончил историко-филологический фак-т Московского ун-та (1885).

•Проф. (с 1900) и ректор (с 1905) Московского ун-та.

•В своем учении — «конкретном идеализме» — устанавливает закон универсальной соотносительности («все существует в каком-либо отношении»). Рассматривал Софию в качестве психической основы мира. Развивал идею «соборности», понимая ее как совпадение религиозных, социальных и нравственных начал. Крупный исследователь античной мысли. Отстаивал университетскую автономию.

Соч.: 1) Мнимое язычество и ложное христианство. М., 1891; 2) Учение о Логосе и его истории. Философско-историческое исследование. М., 1900; 3) Собр. соч. Т. 1—6. М., 1906—1912.

ТУГАН-БАРАНОВСКИЙ МИХАИЛ ИВАНОВИЧ

(8/20.01.1865 - 21.01.1919)

•Экономист и социолог, видный представитель «легального марксизма».

•Окончил физико-математический факультет Харьковского ун-та (1888), экстерном сдал экзамены за юридический факультет.

•Преподавал в Петербургском ун-те, в 1899 г. — отстранен по политическим мотивам. С 1913 г. — проф. Петербургского политехнического института.

•Министр финансов при Центральной Раде Украины в 1917 г.
•Эволюционировал от Канта к позитивизму, затем — к неокантианству. Стремился к обоснованию идей социализма при помощи кантовской этики.

Соч.: 1) Социализм как положительное учение. П., 1918; 2) В поисках нового мира. Социалистические общины нашего времени, 2-е изд. М., 1919; 3) Влияние идей политической экономии на естествознание и философию. К., 1925.

УВАРОВ СЕРГЕЙ СЕМЕНОВИЧ
(25.08/5.09.1786 — 4/16.09.1855)

•Государственный деятель, мыслитель.
•Президент Императорской Академии наук (1818—1855), министр народного просвещения (1833—1849). Граф (1846).
•Создатель концепции «православие, самодержавие, народность».
•Испытал влияние Ф. Шлегеля, И. В. Гете, И. Г. Гердера. Критиковал Кондорсе, полагал, что развитие общ-ва есть его постепенная деградация.
•Назван Ж. Де Местром первым оригинальным русским философом.
•Основные философские сочинения («Проект Азиатской академии», 1810 и «Опыт об Эвалсинских мистериях», 1812) были опубликованы на французском языке и в России резонанса не получили.

Соч.: Etude de philology et de critique. St. Prb. 1843.

УМОВ НИКОЛАЙ АЛЕКСЕЕВИЧ
(4/16.02.1846 — 15/28.01.1915)

•Физик, историк науки, общественный деятель.
•Окончил физико-математический факультет Московского ун-та.
• Создал самобытную эволюционную концепцию, отклоняя принцип гуманизма, так как считал, что цель развития не человек, а его гармоническое единство с природой на основе подчинения законам эволюции. Представитель естественнонаучного направления русского космизма.

Соч.: 1) Эволюция живого и задачи пролетариата мысли и воли. М., 1906; 2) Собр. соч. Т. 3. Речи и статьи общего содержания. М., 1916.

УСПЕНСКИЙ ПЕТР ДЕМЬЯНОВИЧ
(5/17.05.1878 — 2.10.1947)

•Теософ, сторонник оккультизма.
•В 1905 г. увлекся эзотерическими учениями, путешествовал по странам Западной Европы и Востока.
•С 1921 г. жил в Лондоне. Испытал большое влияние Г. И. Гурджиева.
•Выдвинул идею многомерности мира, рассматривая время в качестве его четвертого измерения. Мистику считал способом, позволяющим достичь кантовских «ноуменов». Развивал идеи духовного совершенствования и достижения индивидуального бессмертия как результата движения по «четвертому пути», отличного от пути «факира», «монаха» и «йога».
•Учение У. получило распространение в англоязычных странах.

Соч.: 1) Tertium Organicum. Ключ к загадкам мира. СПб., 1911. 2-е изд. М., 1992; 2) Внутренний круг. О «последней черте» и о сверхчеловеке. СПб., 1913; 3) Четвертое измерение. 3-е изд. П., 1918; 4) Искания новой жизни, 3-е изд. П., 1918; 5) В поисках чудесного. СПб., 1992; 6) Новая модель Вселенной. СПб., 1993; 7) Психология возможной эволюции человека. СПб., 1995.

УСТРЯЛОВ НИКОЛАЙ ВАСИЛЬЕВИЧ
(1890 — 1937)

•Один из основателей движения «Смена вех».
•Идеолог национал-большевизма.
•В 1913 году окончил юридический факультет Московского ун-та.
•Кадет. Был одним из членов белого правительства в Омске.
•В январе 1920 года уехал в Харбин, читал лекции на Харбинском юридическом факультете, редактировал альманах «Русская Жизнь», некоторое время исполнял и обязанности редактора в харбинской сменовеховской газете «Новости Жизни».
•В 1922 году принял советское подданство. Устрялов работал профессором экономической географии Московского института инженеров транспорта, готовил программу государственного права для Юридического Института.
•6 июня 1937 года арестован, затем 14 сентября 1937 года осужден и в тот же день расстрелян.
•Реабилитирован посмертно в сентябре 1989 года.

Соч.: 1) Национальная проблема у первых славянофилов. 1916; 2) К вопросу о русском империализме. 1916; 3) Политическая доктрина славянофильства. 1925; 4) «О фундаменте этики» 1926; 5) Этика Шопенгауэра. 1927; 6) Итальянский фашизм. 1928; 7) О политическом идеале Платона. 1929; 8) Проблема прогресса 1931; 9) Понятие государства. 1931;

10) Элементы государства. 1932; 11) Немецкий национал-социализм. 1933.

УХТОМСКИЙ АЛЕКСЕЙ АЛЕКСЕЕВИЧ
(25.06/7.07.1875 — 31.08.1942)

•Физиолог, мыслитель.

•Окончил Московскую духовную академию, учился на естественном отделении Петербургского ун-та.

•Создал физиологическую концепцию доминанты. Считал, что доминанта у человека, сопряжена с направленностью сознания на определенные поступки и определяется волей человека.

•Учение о доминанте близко философии поступка М. М. Бахтина. Оно имеет общетеоретическое значение и находит применение во все новых областях науки. Генетически идеи У. связаны со славянофильскими представлениями о соборности.

Соч.: 1) Собр. соч. М., 1950; 2) Доминанта. М.–Л., 1966; 3) Пути в незнаемое. М., 1973; 4) Избр. труды. Л., 1978; 5) Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. СПб., 1996.

УШИНСКИЙ КОНСТАНТИН ДМИТРИЕВИЧ
(19.02.1824 — 22.12.1870 (3.01.1871))

•Мыслитель, педагог.

•Окончил юридический факультет Московского ун-та (1844).

•Проф. камеральных наук в ярославском Демидовском лицее (1846—1849), уволен по политическим мотивам. Работал в школе, занимался литературной деятельностью, выступил как реформатор педагогики.

•Автор учебников и книг для детского чтения.

•Развивался от объективного идеализма к позитивизму и материализму. Остался на позициях дуализма в решении психофизиологической проблемы. Признавал решающее воздействие воспитания и обучения в формировании целостной личности.

•Главный труд — «Человек как предмет воспитания» (Т. 1—2, СПб., 1868—1869, 3-й том не был завершён).

Соч.: Собр. соч.: В 2 т. М., 1948—1952.

ФЕДОРОВ НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧ
(26.05/9.06.1829 — 15/28.12.1903)

•Создатель философии «общего дела», родоначальник русского космизма.

•Учился на камеральном отделении Ришельевского лицея в Одессе, затем учительствовал.

•С 1874 г. трудился в каталожной Румянцевского музея.

•Сформулировал задачу «всеобщего воскрешения», как преодоления небытия для человека. Для ее решения необходимо преодоление небратского, неродственного состояния между людьми, что осуществляется посредством совокупного действия всех живущих для воскрешения умерших (отцов).

•Соглашаясь со славянофильским определением предназначения русской нации, Ф. видит его недостаток в том, что славянофилы не выяснили цель, для которой требуется объединение всех сил и какими средствами она достигается.

•Основные произведения — «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного , т. е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученью, духовным и светским, к верующим и неверующим», «Супраморализм», «Музей, его смысл и назначение» — были опубликованы после смерти. Ф.

•Оказал влияние на Вл. Соловьева, Ф. Достоевского, Л. Толстого. Идеи Ф. Развивали К. Циолковский, В. Вернадский, А. Чижевский.

Соч.: 1) Соч. М., 1982; 2) Соч., М., 1994; 3) Соч.: В 4 т. М., 1995—1999.

ФЕДОТОВ ГЕОРГИЙ ПЕТРОВИЧ
(1/13.10.1886 — 1.09.1951)

•Религиозный мыслитель, культуролог, историк, публицист.

• Друг Н. Бердяева.

•Окончил историко-филологический факультет Петербургского ун-та.

•Участвовал в социал-демократическом движении, затем перешел на православные позиции.

• 1920—1922 г. — заведовал кафедрой истории средних веков Саратовского ун-та.

•В 1925 г. эмигрировал. Проф .Богословского института в Париже. С 1943 г. — в ССХА.

•Развивал идеи христианского гуманизма, выдвигал концепцию будущего общества - «Нового Града». В духе ведовства трактовал революционное движение.

Соч.: 1) Социальное значение христианства. Париж, 1933; 2) Новый Град. Нью-Йорк, 1952 3) The Russian Relìionus Mind. V.1-2. Cambrige, 1966; 4) Собр. соч.: В 12 т. Т. 1. М., 1996.

ФЕОДОСИЙ ПЕЧЕРСКИЙ
(ум. 1074)

•Подвижник, один из основателей древнерусского монашества.

•Вырос в Курске. В 1032 г. принял монашество. В 1062 г. стал игуменом.

•Выдвинул концепцию «богоугодного властелина», направленную на ограничение феодального произвола. Автор «Поучения о пользе душевной», «О вере крестьянской и латыньской». Боролся с иудаизмом и латинством.

ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ
(17.06.1677 — 8.09.1736)

•Богослов, писатель, проповедник, глава «ученой дружины» Петра I.

•Учился в Киево-Могилянской академии, затем отправился за границу, приняв униатство.

• С 1698 г. — студент-философ коллегии св. Афанасия в Риме. Слушал лекции также в Collegium Romanum.

•Вернувшись в Киев в 1702 г., отрекся от униатства.

•С 1705 г. преподавал в Киевской Духовной Академии поэтику, риторику, философию, теологию.

•По воле Петра I стал епископом Псковским (1718), а после учреждения Синода — его вице-президентом. В 1725 г. Екатерина I возвела его в сан архиепископа Новгородского.

•Полемические сочинения направлены против католицизма и протестантизма. Главным произведением явл. «Духовный Регламент». В своих проповедях выступает прежде всего как защитник деяний Петра I.

Соч.: 1) Слово о власти и чести царской // Соч., М.–Л., 1961; 2) Регламент, или Устав духовный коллегии // Смирнов В. Т. Феофан Прокопович. М., 1994; 3) Filocoф. твори: В 5 т. Киев, 1980.

ФЕОФИЛАКТ ЛОПАТИНСКИЙ, архиепископ Тверской
(70-е г. XVII в. — 6/17.05.1741)

•Церковный деятель, философ.

•Учился в Киево-Могилянской академии вместе с Феофаном Прокоповичем. Продолжил образование в Германии, Польше и Италии (в римском коллегиуме св. Афанасия).

•Преподавал в Славяно-греко-латинской академии теологию (1704—10), был ректором академии (1708—22). Деятельно поддерживал внешнюю политику Петра.

•С 1714 по 1726 гг. трудился над исправлением славянского пер. Библии. Член Св. Синода. Противник Феофана Прокоповича. В 1728 г. издал основной богословский труд Стефана Яворского «Камень веры».

•Арестован в мае 1735 г. в связи с расследованием решиловского дела, лишен всех прав и состояния и с декабря 1738 г. содержался в выборгском замке Герман. Был освобожден после смерти императрицы Анны, ему возвратили все должности и привилегии.

Соч.: Иго Господне благо и бремя Его легко; Что является одушевленным и что не является таковым // Общественная мысль. М., 1993. Вып. 4.

ФИЛАРЕТ, митрополит Московский
(26.12.1782 — 19.11.1867)

•Церковный деятель, проповедник.

•В миру — Дроздов Василий Михайлович.

•В 1808 г. принял монашество.

•С 1809 г. — профессор философских наук в Петербургской Духовной Академии и с 1812 г. — ее ректор. Осуществлял руководство Московской Духовной Академией (с 1826), вырастив плеяду выдающихся мыслителей.

•Развивал анагогическое понимание христианства. В трактовке общественной жизни опирался на византийскую теорию симфонии, отдающей приоритет церковной власти над светской.

Соч.: Слова и речи: В 5 т. М., 1873—1885.

ФИЛИППОВ МИХАИЛ МИХАЙЛОВИЧ
(30.06/12.07.1858 — 12/25.1903)

•Ученый, философ, литератор.

•Окончил физико-математический факультет Новороссийского ун-та, учился на юридическом факультете Петербургского ун-та.

•Защитил докторскую диссертацию по математике в Гейдельбергском ун-те. Автор романа «Осажденный Севастополь».

•Основал журнал «Научное обозрение» (1884), чтобы с позиций позитивизма противостоять мистике.

Соч.: 1) Философия действительности. СПб., 1895—1898. Т. 1—2; 2) Судьбы русской философии. СПб., 1904; 3) Этюды прошлого. М., 1963.

ФИЛОСОФОВ ДМИТРИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ

(26.03/7.04.1872 — 1940)

•Публицист.

•Окончил юридический ф-т Петербургского ун-та (1895).

•Руководитель отдела художественной критики «Мир искусства», редактор журнала «Новый путь». Вместе с З. Н. Гиппиус и Д. С. Мережковским составил «триумвират», серьезно влиявший на художественную интеллигенцию России. Сторонник христианского социализма.

•Эмигрировал в 1920 г.

Соч.: 1) Le tsar et la revolution. 1907 (в соавт.); 2) Слава и жизнь. СПб., 1909; 3) Старое и новое. М., 1912; 4) Неугасимая лампада. М., 1912.

ФИЛОФЕЙ

(первая половина XVI в.)

•Старец (или игумен) Псковского Елиазарова монастыря.

•Автор посланий к царю Василию III, царю Ивану Грозному и др., в которых развил концепцию о Москве как о Третьем Риме. Сторонник иосифлянства.

Соч.: Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984.

ФЛОРЕНСКИЙ ПАВЕЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ

(9.01.1882 — 8.12.1937)

•Философ, богослов, ученый, искусствовед, инженер.

•Окончил физико-математический факультет Московского ун-та и Московскую Духовную Академию.

•В 1911 г. принял сан священника. Редактор журнала «Богословский вестник», преподаватель МДА (19121917).

•С 1920 г. участвовал в разработке плана ГОЭЛРО.

•В 1933 г. репрессирован. Расстрелян в 1937 году. Реабилитирован в 1956 г.

•Разработал «конкретную метафизику», продолжившую философию всеединства Вл. Соловьева, в которой, однако, отрицается синтез противоборствующих начал. Развил идею об антиномичности разума, доказывая, что не через себя, а только через объект разум способен найти точку опоры. Космос рассматривал как борьбу хаоса и логоса. Культуру понимал как средство раскрытия надвременных ценностей.

•Главное произведение — «Столп и утверждение истины»

Соч.: 1) Соч.: В 2 т. М., 1990; 2) Соч.: В 4 т. М., 1994—1999.

ФЛОРОВСКИЙ ГЕОРГИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ

(28.08/9.09.1893 — 11.08.1979)

•Религиозный философ, богослов, ученый.

•Окончил историко-филологический факультет Одесского ун-та, где изучал также естествознание.

•В 1920 г. — эмигрировал. С 1926 г. — проф. кафедры патрологии Русского института богословия в Париже. В 1932 г. принял сан священника. С 1948 г. работал в ССХА, был деканом Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке. С 1956 г. — проф. истории Восточной церкви в Гарвардском ун-те.

•Один из учредителей Всемирного совета церквей.

•От увлечения евразийством пришел к его критике. Отрицательно относился к «софиологической» трактовке православия.

•Собр. соч. Флоровского в 14 томах издано в США.

Соч.: 1) Разрывы и связи // Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921; 2) Евразийский соблазн // Современные Записки. Париж, 1926; 3) Пути русского богословия. Париж, 1937 (переизд. М., 1994); 4) Из прошлого русской мысли. М., 1998.

ФОХТ БОРИС АЛЕКСАНДРОВИЧ

(10/23.03.1875 — 3.04.1946)

•Историк и переводчик философской литературы.

•Окончил физико-математический (в 1899) и историко-филологический (в 1904) факультеты Московского ун-та.

•В 1904—1908 г. учился у Когена и Наторпа.

•Преподавал философию, логику, античные языки.

•Значительная часть произведений Ф. осталась в рукописи (среди них — «История логической рефлексии античной философии до середины V в. до н. э.»).

Соч.: 1) Памяти кн. С. Н. Трубецкого. М., 1906; 2) Логика. Введение в философию. История древней философии. М., 1910.

ФРАНК СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ

(16/28.01.1877 — 10.12.1950)

•Философ, создатель системы метафизического реализма — новой концепции Всеединства. Учился на юридическом факультете Москов-

ского ун-та. За участие в студенческом движении арестован (1899) и выслан из Москвы. Образование завершил в Берлине.

•С 1912 г. — приват-доцент Петербургского ун-та.

•В 1922 г. выслан из России. Жил в Германии и Франции, с 1945 — в Великобритании.

•Своим учителем в философии считал Николая Кузанского.

•Разработанная Ф. концепция металогического единства позволила преодолеть субъективизм в философии, сводящий мир к предметности, понимаемой как противочлен субъекта. Доказывал невозможность постижения реальности без остатка в системе рациональных понятий, в связи с чем предлагал «умудренное неведение» как способ познания. Не признавал возможности синтеза как разрешения противоречий и противопоставлял ему «витание» над антиномическими суждениями. В концепции Ф. нашли развитие также идеи славянофилов о соборности.

•Систему философии мыслителя образует трилогия: «Предмет знания», «Душа человека», «Духовные основы общества», цельное изложение учения осуществлено автором в книге «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (написана в 30-е годы и опубликована в Париже в 1939).

•Проблемам своеобразия рус. нац. мышления посвящены «Сущность и ведущие мотивы русской философии» и «Русское мировоззрение».

Соч.: 1) Предмет знания. П., 1915 (переизд. СПб., 1995); 2) Душа человека. М., 1917; 3) Крушение кумиров. Париж, 1924; 4) Смысл жизни. Париж, 1926; 5) Соч.. М., 1990; 6) Духовные основы общества. М., 1992; 7) Реальность и человек. СПб., 1997.

ХВОСТОВ ВЕНИАМИН МИХАЙЛОВИЧ

(29.02.1868 — 5.02.1920)

•Философ, правовед.

•Окончил юридический факультет Московского ун-та.

•Сторонник неокантианства. Рассматривал общество как процесс духовного взаимодействия по определенным законам, фиксирующим его проявления в пространстве.

Соч.: 1) Теория исторического процесса. М., 1914; 2) Этика человеческого достоинства. Критика пессимизма и оптимизма. М., 1912; 3) Женщина и человеческое достоинство. М., 1914; 4) Социальная связь // Вопросы философии и психологии. 1918. Кн. 141—142.

ХОЛОДНЫЙ НИКОЛАЙ ГРИГОРЬЕВИЧ

(1882 — 1953)

•Доктор биологических наук, академик АН СССР.

•Известный советский ботаник и микробиолог.

•Автор небольшой книги «Мысли натуралиста о Природе и человеке», изданной в 1944 году тиражом 100 экземпляров, в которой он развивал идею антропокосмизма.

ХОМЯКОВ АЛЕКСЕЙ СТЕПАНОВИЧ

(1/13.05.1804 — 23.09/5.10.1860)

•Философ, богослов, поэт, идейный вождь славянофилов.

•Окончил экстерном физико-математическое отделение Московского ун-та. В 1822-1829 гг. — на военной службе.

•Эссе «О старом и новом» (1839) положило начало оформлению славянофильской идеологии.

•Сформулировал идею «соборности»: духовная связь должна объединять членов церкви «в любви и истине». Сохранение соборного начала в жизни русского народа (ее аналогом выступает древний славянский институт — община) служит для Х. теоретическим основанием для вывода о всемирно-историческом значении русской нации.

•Источником действительности считал «водящий разум». Развил концепцию о цельном знании («живознании»), в котором реализована полнота духовного опыта.

•Историософская часть философии Х. включает признание действия двух начал: кушитства и иранства, последнее из которых — символ свободного духа, а первое — выражение преобладания вещественного начала.

•Славянофильская концепция разрабатывалась Х. совместно с И. В. Киреевским, затем к ним примкнули Ю. Ф. Самарин и К. С. Аксаков.

•Основные произведения: «Церковь одна», «Несколько слов православного христианина», «Записки по всемирной истории», «По поводу Гумбольдта», «По поводу статьи И. В. Кнреевского», «О современных явлениях в области философии».

Соч.: 1) Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900—1914; 2) Соч.: В 2 т. М., 1994.

ХОМЯКОВ ДМИТРИЙ АЛЕКСЕЕВИЧ

(1841 — 18.03.1919)

•Мыслитель и церковный деятель.

•Сын А. С. Хомякова.

•Был близок к Кружку ищущих христианского просвещения. На основе учения славянофилов дал истолкование формулы «Православие — Самодержавие — Народность».

Соч.: 1) О замечаниях А. В. Горского на богословские соч. Х. // Полн. собр. соч. М., 1907. Т. 2; 2) Собор, соборность, приход и пастырь. М., 1917; 3) Православие. Самодержавие. Народность. М., 1993.

ЦЕРТЕЛЕВ ДМИТРИЙ НИКОЛАЕВИЧ

(30.06/12.07.1852 — 15/28.08.1911)

•Юрист, философ, поэт.

•Друг Вл. Соловьева, Э. Гартмана.

•Окончил юридический факультет Московского ун-та в 1874 г., учился в Лейпциге.

•Работал в министерстве финансов. Редактор «Русского вестника» (1887), «Русского обозрения»(1890—1892).

•Полагал, что невозможно отделить истину и бытие, так как они входят во всякое определение. Занимал консервативные общественные позиции.

Соч.: 1) Границы религии, философии и естествознания. М., 1879; 2) Спиритизм с точки зрения философии. Медиумизм и границы возможного. СПб., 1895; 3) Учение гр. Л. Н. Толстого о жизни // Русское обозрение. 1890,Кн.7.

ЦИОЛКОВСКИЙ КОНСТАНТИН ЭДУАРДОВИЧ

(17/29.09.1857 — 19.09.1935)

•Мыслитель и ученый, основатель космонавтики.

•С конца 20-х гг. — глава ракетодинамики и астронавтики.

•Считал, что мир состоит из «атомов» — элементарных существ, обладающих бессмертием. «Смысл Вселенной» заключается в неизбежности возникновения цивилизаций. «Космическая этика» предполагает возможность контактов с представителями других цивилизаций; в ее основе лежит обмен атомами.

•Продолжил линию космизма в философии, начатую Н. Ф. Федоровым.

Соч.: 1) Горе и гений. Калуга, 1916; 2) Будущее Земли и человечество. Калуга, 1928; 3) Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы. Калуга, 1928; 4) Ум и страсти. Калуга, 1928; 5) Научная этика. Калуга, 1930; 6) Собр. соч. Т. 1—4. М., 1951—1964.

ЧААДАЕВ ПЕТР ЯКОВЛЕВИЧ

(27.05/8.06.1794 — 14/26.04.1856)

•Философ, публицист.

•Учился в Московском ун-те (1808—1811).

•Участник Отечественной войны 1812 г.

•Масон (с 1814).

•В 1836 г. опубликовал первое «Философическое письмо», после чего ему было запрещено печататься.

•Полагал, что Россия отпала от человеческого рода и видел задачу в воссоединении её с западноевропейской цивилизацией. Построил социальную утопию в которой единство рода человеческого восстанавливается посредством воспитания нравственно совершенной личности.

•Идеи Ч. легли в основу западничества.

Соч.: 1) Соч. и письма. М., 1913—1914. Т. 1—2; 2) Соч. М., 1989; 3) Полн. собр соч. и избр. письма. М., 1991. Т. 1—2.

ЧАНЫШЕВ АРСЕНИЙ НИКОЛАЕВИЧ

(род. в 1926 г.)

•Окончил философский факультет МГУ (1952).

•Доктор философских наук. Профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ.

•Область научных интересов: виды мировоззрения, проблема «бытие и небытие», генезис философии, философия и предфилософия, философия и ее окружение, особенности античной философии и др. Тема кандидатской диссертации: «Сущность американского протестантизма (на примере Рейнхольда Нибура)». Тема докторской диссертации: «Генезис философии и ее ранние формы».

•Публицист, поэт. К особенностям поэзии А. Н. Чанышева следует отнести чувство нравственной правоты, традицию социально-философской критики. Судьбы современников в его поэзии предопределены историческим прошлым, в частности, сталинским режимом.

Соч.: 1) Ионийская философия. (соавт. Э. Н. Михайлова), 1966; 2) Эгейская предфилософия. 1970; 3) Италийская философия. 1975; 4) Аристотель. 1981; 5) Курс лекций по древней философии. 1981; 6) Начало философии. 1982; 7) Трактат о небытие. Вопросы философии № 10, 1990; 8) Курс лекций по древней и средневековой философии. 1991; 9) Философия древнего мира.: уч. для вузов. — М.: Высш. шк., 1999.

ЧЕЛПАНОВ ГЕОРГИЙ ИВАНОВИЧ

(16/28.04.1862 — 13.02.1936)

•Философ, психолог, логик.

•Проф. психологии и философии Киевского (1892—1906) и Московского (1907—1923) ун-тов, основатель (1912) и директор Московского психологического института (до 1923).

•Отстаивал идеи «эмпирического параллелизма» души и тела, сущность связи которых считал необъяснимой. Испытал влияние неокантианства и позитивизма, близок В. Вундту.

Соч.: 1) Мозг и душа. СПб., 1900 (5-е изд. М., 1912); 2) Введение в философию. К., 1905 (6-е изд. 1916); 3) Психология. Ч. 1—2. М., 1909; 4) Психология или рефлексология? (Спорные вопросы психологии). М., 1926.

ЧЕРНОВ ВИКТОР МИХАЙЛОВИЧ

(19.11/1.12.1873 — 15.04.1952)

•Идеолог партии правых эсеров.

•Министр земледелия партии Временного правительства.

•Отстаивал «синтетическое мировоззрение», сочетающее элементы эмпириокритицизма и народнического социализма. Источник общественного развития усматривал во взаимодействии роста населения и внешней природы.

Соч.: 1) Философские и социологические этюды. М., 1908; 2) Конструктивный социализм. Т. 1. Прага, 1925.

ЧЕРНЫШЕВСКИЙ НИКОЛАЙ ГАВРИЛОВИЧ

(12/24.07.1828 — 17/29.10.1889)

•Философ-материалист, экономист, социалист, писатель и критик.

•Окончил историко-философское отделение Петербургского ун-та (1850).

•Преподавал словесность в саратовской гимназии. 1853—1862 гг. — сотрудник и руководитель журнала «Современник».

•В 1862 г. арестован и заключен в Петропавловскую крепость. В заключении написал романы «Что делать?» и «Алферьев». После обряда гражданской казни отправлен на каторгу (1864).

•Незадолго до смерти ему было разрешено вернуться в Саратов.

•Основные работы: диссертация «Эстетические отношения искусства к действительности» (1855), «Антропологический принцип в философии» (1860), «Критика философских предубеждений против общинного владения» (1858), «Характер человеческого знания» (1885) и др.

•Полагал, что «антропологический принцип» есть выражение требований «человеческой природы» и потому он совпадает с принципами социализма. «Закон прогресса» есть «чисто физическая закономерность».

•Некапиталистическое развитие возможно по формуле: патриархальная община + достижения науки + крупная машинная индустрия. Путь к новому обществу лежит через крестьянскую революцию и насильственное свержение самодержавия. Разрабатывая мораль «новых людей», отстаивая идею, что «разумный эгоизм» личности включает акты благородного самопожертвования для достижения всеобщего человеческого счастья. В эстетике отстаивал тезис, что «прекрасное есть жизнь».

•Оказал огромное влияние на умонастроения русского общества.

Соч.: 1) Полн. собр. соч. Т. 1—16. М., 193—91953; 2) Избр. филос.соч. Т. 1—3. М.–Л., 1950—1951.

ЧИЖЕВСКИЙ АЛЕКСАНДР ЛЕОНИДОВИЧ

(7/19.02.1897 — 20.12.1964)

•Один из величайших ученых-эциклопедистов XX века.

•Поэт, мыслитель, художник, родоначальник таких научных направлений и идей, как гелиобиология, аэроионизация, теория движения эритроцитов, влияние солнца на периодичность биологических и исторических процессов. Яркий представитель русского космизма, биофизик, один из создателей космической биологии.

•В 1915—1918 г. учился в Московском архитектурном и Коммерческом институтах. Вольнослушатель физико-математического и медицинского факультетов Моск. ун-та (1918—1922).

•Проф. Московского архитектурного ин-та (1922). С 1931 г. — директор созданной им Центральной научно-исследовательской лаборатории ионофикации.

•В 1942 г. необоснованно репрессирован. Реабилитирован в 1958 г., работал научным консультантом.

Соч.: 1) Физические факторы исторического процесса. Калуга, 1924; 2) Эпидемиологические катастрофы и периодическая деятельность Солнца. Москва, 1930; 3) Теория гелиотараксии. 1980; 4) Структурный анализ движущейся крови. 1959; 5) В ритме Солнца. 1969; 6) Электрические и магнитные свойства эритроцитов. 1973; 7) Земное эхо солнечных бурь. 1976.

ЧИЖЕВСКИЙ ДМИТРИЙ ИВАНОВИЧ
(23.03/5.04.1894 — 18.04.1977)

•Историк философии и этики.
•Эмигрировал после Октября 1917, проф. в Галле.

Соч.: 1) Проблема двойника //Достоевский. Т. 1. Прага, 1929; 2) Философия Сковороды. 1934.

ЧИЛЯЕВ ЕГОР ГАВРИЛОВИЧ
(14.02.1790 — 30-е годы XIX в.)

•Философ и правовед, теоретик концепции естественного права.
•Делал радикальные выводы о праве личности на сопротивление в случае угрозы ее свободе и собственности, не переводя теоретические заключения в политический план. Идейный предшественник декабристов.
•В 1812 г. вошел в масонскую ложу и прекратил философские исследования.

Соч.: Начертание права природного. СПб., 1812.

ЧИЧЕРИН БОРИС НИКОЛАЕВИЧ
(26.05/7.06.1828 — 3/15.02.1904)

•Философ, сторонник правогегельянского направления, теоретик государства и права, историк и публицист.
•Учился в Московском ун-те, в котором был профессором права (1861—1868).
•Воспитатель наследника престола при Александре II.
•Московский городской голова (1882—1883).
•Гегелевскую триаду пытался заменить «тетрадой», заменяя антитезис отвлеченно-общим и отвлеченно-частным. Стремился разделить сферы нравственности и права. Критиковал позитивизм, идеи Вл. Соловьева.
•Один из основателей юридич. школы в отечественной историографии.

Соч.: 1) Мистицизм в науке. М., 1880; 2) Положительная философия и единство науки. М., 1892; 3) Основания логики и метафизики. М., 1894; 4) Философия права. М., 1900; 5) Воспоминания. Т. 1—4. М., 1929—1934.

ШЕВЫРЕВ СТЕПАН ПЕТРОВИЧ
(18/30.10.1806 — 8/20.05.1864)

•Критик, поэт, публицист.
•В 1827—1829 гг. сотрудник «Московского Вестника», затем «Московского Наблюдателя». С 1841 г. возглавлял журнал «Москвитянин».
•Проф. Московского ун-та, академик (1852).
•В духе позднего Шеллинга и Баадера подвергал критике отвлеченный характер немецкой классической философии, отстаивая исторический метод познания. С позиций «официальной народности» боролся против западников.

Соч.: 1) Разговор о возможности найти единый закон для изящного // Московский вестник, 1927, № 1; 2) О критике вообще и у нас в России // Московский наблюдатель, 1835. 4.1, кн.1; 3) Христианская философия. Беседы Баадера // Москвитянин, 1841, Ч. 3, № 6; 4) Взгляд русского на современное образование Европы // Москвитянин, 1841, Ч. 1, № 1; 5) Теория смешного // Москвитянин,1851, №1.

ШЕРШЕНЕВИЧ ГАВРИИЛ ФЕЛИКСОВИЧ
(1863 — 1912)

•Социолог, правовед, философ.
•Окончил Казанский университет, занимался преподавательской деятельностью.
•Рассматривал государственную власть как проявление силы, стоящей над правом и потому чреватую произволом.

Соч.: 1) О чувстве законности. Казань, 1897; 2) Социология. М., 1910; 3) Общее учение о праве и государстве. М., 1911.

ШЕСТОВ ЛЕВ
(31.01/12.02.1866 — 20.11.1938)

•Философ-экзистенциалист.
•Настоящее имя — Шварцман Иегуда Лейб.
•Окончил юридический факультет Киевского ун-та.
•С 1920 г. жил в Париже.
•Его мышление развивалось в русле идей Кьеркегора, Достоевского, Ницше.
•Существованию противопоставлял ориентации на рациональное знание, обездушенное и порабощающее. Выразил протест против общеобязательности истин и нравственных норм. Рационализму противопоставлял откровение Ветхого завета. В отличие от др. экзистенциалистов, «бунтующих» перед лицом жизни, принимал ее как чудо, явленное Богом.

Соч.: 1) Собр. соч. Т. 1—6. СПб., 1898—1912; 2) Власть ключей (Potestas Clavium). Берлин, 1923; 3) Кьеркегор и экзистенциальная философия. Париж, 1939; 4) Умозрение и откровение. Париж, 1964; 5) Sola fide — только верою. Париж, 1966; 6) Апофеоз беспочвенности. СПб., 1991; 7) Соч.: В 2 т. М., 1993.

ШИЛКАРСКИЙ ВЛАДИМИР СЕМЕНОВИЧ
(15/27.01.1884 — 20.08.1960)

•Философ, историк философии. Сторонник персонализма.
•Проф. Юрьевского ун-та.
•После Октября 1917г. работал в Литве и в Боннском ун-те..

Соч.: 1) Типологический метод в истории философии. Юрьев, 1916; 2) Проблема сущего. Юрьев, 1914.

ШМЕМАН АЛЕКСАНДР протопресвитер
(13.09.1921 — 1983)

•Один из выдающихся православных историков, богословов и религиозных философов нашего времени.
•В 1945 году окончил Парижский Богословский Институт, был оставлен при кафедре церковной истории.
•В 1946 году был рукоположен во священники.
•В 1951 году принял приглашение Свято–Владимирской семинарии и переселился с семьей в Нью-Йорк.
•В 1959 году защитил в Париже докторскую диссертацию по литургическому богословию. Благодаря личным контактам и изучению работ таких ученых, как Жан Даниелу и Луи Буйе, о. Александр Шмеман разработал свою «литургическую теологию» и «философию времени».
•С 1962 года — декан Свято Владимирской Семинарии (Нью-Йорк). Почетный доктор ряда университетов, член Митрополичьего совета, неустанный проповедник по приходам, его голос нередко звучал по радио в передачах для России.

Соч.: 1) Церковь, мир, миссия. 1996; 2) Исторический путь православия 1993; 3) За жизнь мира. 1994; 4) Водою и духом: о таинстве крещении. 1993; 5) Введение в богословие. 1993; 6) Воскресные беседы. 1993; 7) Евхаристия Таинство Царства. 1992; 8) Введение в литургическое богословие. 1996; 9) Великий пост. 1990.

ШПЕТ ГУСТАВ ГУСТАВОВИЧ
(25.03/6.04.1879 — 16.11.1937)

•Философ-гуссерлианец.
•Окончил историко-филологический факультет Киевского ун-та.
•Проф. Московского ун-та (1918).
•С 1921 г. действительный член, в 1923—1929 г. вице-президент Российской Академии художественных наук.
•Полагал, что реальность слагается из «явлений» и «смыслов», за которыми открываются «эйдосы». Отрицал существование мира «вещей в себе» (феноменологическая «эпохе»). Центральными для Ш. были проблемы истории, в которых сильно влияние Гегеля. Дал интерпретацию учения Гумбольдта о языке.

Соч.: 1) Мудрость или разум? // Сб.: Мысль и слово. Вып. 1. М., 1917; 2) Скептик и его душа // Сб.: Мысль и слово. Т. 2. Ч. 1. М., 1921; 3) Театр как искусство // Мастерство театра, 1922, № 1; 4) Соч. М.,1989.

ШПИР (СПИР, Spir) АФРИКАН АЛЕКСАНДРОВИЧ
(15.11.1837 — 13.03.1890)

•Философ—кантианец.
•Сын обрусевшего немца.
•Окончил мореходные курсы в Николаеве, принимал участие в Крымской войне.
• В 1859 г. поселился в деревне, наделил крестьян землей и освободил их. С 1862 г. — жил за границей (в Германии, с 1878 — в Швейцарии).
•Построил трансцендентально-метафизическую систему, в которой идеи кантианства соединены с воззрениями Декарта, Спинозы, Гербарта.

Соч.: Denken und Wirklichkeit: (Мысль и действительность) Bd. 1—2. Lpz., 1873.

ЩАПОВ АФАНАСИЙ ПРОКОФЬЕВИЧ
(1831 — 1876)

•Философ и историк.
•Окончил Казанскую Духовную Академию и некоторое время был профессором русской истории в Казанском университете.
•Попытался применить «естественнонаучный метод» к истории.
•Основное сочинение — «Общий взгляд на историю интеллектуального развития России» (1868).

Соч.: 1) Исторические очерки народного миросозерцания и суеверия (православного и старообрядческого). СПб., 1863; 2) Соч.: В 3 т. СПб., 1906—1908.

ЩЕГЛОВ НИКОЛАЙ ПРОКОФЬЕВИЧ
(1793 — 26.06.1831)

•Физик, сторонник естественнонаучного материализма.

•Экстраординарный проф. физики Санкт-Петербургекого ун-та (с 1822).

Соч.: 1) Основания общей физики. СПб., 1824; 2) Северная пчела, 1831.

ЩЕДРОВИЦКИЙ ПЕТР ГЕОРГИЕВИЧ
(род. в 1958 г.)

•Методолог, философ, кандидат философских наук.

•Председатель Попечительского Совета университетской корпорации «Школа культурной политики», заведующий сектором программирования регионального культурного развития Российского Института Культурологии МК и РАН Консультант по организационному развитию.

•Профессор кафедры корпоративного предпринимательства ГУ ВШЭ.

•В 1980 году окончил Педагогический институт им. Ленина, факультет педагогики и психологии. С 1976 года начинает активно посещать Московский методологический кружок (ММК), организованный Г. П. Щедровицким. В ММК специализируется в области методологии исторических исследований.

•С 1979 года участвует в организационно-деятельностных играх (ОДИ), специализируется в сфере организации коллективных методов решения проблем и развития человеческих ресурсов.

•С 1982-83 года занимается проблемами программирования и регионального развития, логико-методологическими проблемами исследования, дескрипции, объективности и объективации в гуманитарных науках.

•В разное время читал курсы по педагогике, логике, психологии, управлению, этике, эстетике, философии хозяйства, культурной политики, общей и прикладной методологии, философии образования и т. д.

Соч.: 1) Очерк основных идей системомыследеятельностной педагогики. Очерки по философии образования. М. 1993; 2) В поисках формы. 1995; 3) Внутриполитические процессы в современной России. Тенденции развития политической ситуации. Аналитический обзор. 1999; 4) Русский мир и Транснациональное русское. 2000; 5) Дракон обыкновенный, летающий. 2000.

ЩЕРБАТОВ МИХАИЛ МИХАЙЛОВИЧ
(22.07/3.08.1733 — 12/23.12.1790)

•Просветитель, историк, общественный деятель. Князь.

•Служил в лейб-гвардии. В 1778 г. — президент Камер-коллегии, с 1779 г. — сенатор.

•В 1776—1777 гг. подготовил монументальный труд «Статистика в рассуждении России». Написал 17 книг «Истории Российской от древнейших времен». Автор таких популярных произведений как «О повреждении нравов в России», «Путешествие в землю Офирскую», «Размышление о законодательстве вообще». Философским проблемам посвящены сочинения «О пользе науки», «О способах преподавания разныя науки», «Разговор о бессмертии души». Разделял позиции деизма, опирался на платоновскую традицию доказательства бессмертия души.

Соч.: 1) О самстве. Разговор о смертном часе. Путешествие в землю Офирскую // Соч.: В 2-х т. Т. 1. СПб., 1896; 2) Неизданные сочинения. М., 1935; 3) О повреждении нравов в России // «О повреждении нравов в России» князя М. М. Щербатова и «Путешествие» А. Радищева. Факсим. изд. М., 1984.

ЩЕРБАТСКОЙ ФЕДОР ИППОЛИТОВИЧ
(19.09/1.10.1866 — 18.03.1942)

•Исследователь буддийской философии.

•С 1918 г. — академик РАН. В 1928—1937 гг. — директор Института буддийской культуры.

•Выделил основные этапы эволюции буддийского мировоззрения, раскрыл особенности его позднего периода. Осуществил сравнительный анализ буддийской и античной философии. Осуществил издания Дхармакрити и др. философов на русском и английском языках.

Соч.: Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1—2. СПб., 1903—1909.

ЭНГЕЛЬМЕЙЕР ПЕТР КЛИМЕНТЬЕВИЧ
(1855 — 1942)

•Инженер, автор философской концепции техники и работ по психологии творчества.

•Окончил Императорское Московское техническое училище (1881).
•В первый период творчества находился под влиянием Э. Маха.

Соч.: 1) Теория творчества. М., 1910; 2) Философия техники. Вып. 1—4. М. 1912-1913; 3) Как надои как не надо изобретать. М. 1925.

ЭРН ВЛАДИМИР ФРАНЦЕВИЧ

(5/17.08.1882 — 29.04/12.05.1917)

•Философ, деятель религиозно-церковного обновления начала века.
•Окончил Московский ун-т в 1904 г.
•На него оказали влияние славянофилы, Вл. Соловьев, Л. Лопатин, С. Трубецкой, Платон и неоплатоники. Друг П. Флоренского, Андрея Белого, В. Свенцицкого, А. Ельчанинова.
•Вместе с В. Свенцицким основал в феврале 1905 г. «Христианское братство борьбы», задачей которого было создание специфически русского христианского социализма.
•Критиковал западную культуру за ее бездуховность. Феноменализму европейской мысли противопоставляет целостный творящий логос, открывающийся индивиду через мифологию, искусство, христианскую религию и философию. Соборность — основа справедливого общества без частной собственности — это церковно-религиозная община.
•Выдающийся исследователь итальянской философской мысли — автор книг «Розмини и его теория знания. Исследование по истории итальянской философии XIX столетия. М., 1914 и «Философия Джоберти». М., 1916 — соответственно его магистерская и докторская диссертации. Яркий критик кантианства.

Соч.: 1) Христианское отношение к собственности. М., 1906; 2) Природа научной мысли. Сергиев Посад, 1914; 3) Время славянофильствует. М., 1915; 4) От Канта к Круппу // «Русская мысль», 1914, № 12 (переиздание в: Вопросы философии, 1989, № 9); 5) Соч. М., 1990.

ЮРКЕВИЧ ПАМФИЛ ДАНИЛОВИЧ

(16/28.02.1827 — 4/16.10.1874)

•Религиозный философ, последователь Сведенборга.
•Преподавал философию в Киевской Духовной Академии (с 1851), проф. Московского ун-та (с 1861), в 1869—1873.
•Декан историко-филологического факультета Московского ун-та.
•Развил учение о сердце как нравственном источнике душевной деятельности человека. Выступал против новоевропейского рационализма с позиций, близких славянофильской идее цельного духа.
•Предвосхитил отдельные идеи религиозной и экзистенциалистской мысли начала XX в., «конкретного идеализма» Вл. Соловьева. Критиковал учения Сеченова и Чернышевского.

Соч.: 1) Сердце и его значение в духовной жизни человека // Труды Киевской Духовной Академии, 1860. Кн. 1, отд. 2; 2) Философские произв. М., 1990.

ЮРЬЕВИЧ ИВАН ЯКОВЛЕВИЧ

(1778 — 30-е гг. XIX)

•Популяризатор философии.
•Окончил семинарию в 1813 г., служил в военном и морском министерствах, преподавал словесность.
•Критиковал кантовский априоризм, находился под влиянием идей школы Хр. Вольфа.

Соч.: 1) Краткое начертание метафизики. СПб., 1824; 2) Пневматология, или о существах чувствующих и мыслящих. СПб., 1825.

ЮШКЕВИЧ ПАВЕЛ СОЛОМОНОВИЧ

(1873 — 6.12.1945)

•Философ, сторонник эмпириокритицизма.
•Участник социал-демократического движения, меньшевик.
•Реальность сводил к эмпириосимволам, в которые вносит порядок сознание. Логос — сверхчеловеческий разум, носитель предельных эмпириосимволов.

Соч.: 1) Материализм и критический реализм. СПб., 1908; 2) Новые веяния. СПб., 1910; 3) Мировоззрение и мировоззрения. СПб., 1912.

ЯГОДИНСКИЙ ИВАН ИВАНОВИЧ

(1869 — ?)

•Логик, философ.
•Окончил историко-филологический факультет Казанского ун-та (1906), где затем работал профессором. Отстаивал психологический подход к логике.

Соч.: 1) Генетический метод в логике. Казань, 1909; 2) Сочинения Лейбница: элементы сокровенной философии о совокуп-

ности вещей. Казань, 1913; 3) Основные законы и общие задачи логики // Вопросы образования и воспитания. 1915, № 4.

ЯКОВЕНКО БОРИС ВАЛЕНТИНОВИЧ
(23.05/4.06.1884 — 16.01.1949)

•Философ.

•Учился в Сорбонне, Московском ун-те, в Гейдельберге (у Виндельбанда) и Фрейбурге (у Риккерта).

•Арестовывался за участие в революционном движении.

•После 1917 г. жил в Италии. С 1929 по 1939 г. издавал в Праге на немецком языке журнал «Русская мысль» и «Международную библиотеку по философии» на языках оригиналов.

•Развивал критику познания в духе кантианства. Сущее, согласно Я., открывается посредством интуиции, так что анализ познания — подготовительная деятельность. Дал критику феноменологии, марксизма и др. направлений общественной мысли.

Соч.: 1) Путь философского познания // Логос, 1914. Кн. 1; 2) Что такое философия? Введение в трансцендентализм // Логос, 1911—1912. Кн. 2, 3; 3) Очерки русской философии. Берлин, 1922; 4) Тридцать лет русской философии 1900—1929 // Философские науки, 1991, № 10.

ЯКУШКИН ИВАН ДМИТРИЕВИЧ
(29.12/9.01.1793 — 11/23.08.1857)

•Философ-материалист, декабрист.

•Организатор тайного общества. Приговорен к смертной казни, замененной 15-летней каторгой.

•Полагал, что материя состоит из бесчисленного множества движущихся частиц, особый порядок которых есть жизнь. Отстаивал идеи эволюционизма. Выступал против религии.

Соч.: 1) Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина. М., 1951; 2) Избр. социально-политические и философские произв. декабристов. Т. 1. М., 1951.

ЯНОВ АЛЕКСАНДР ЛЬВОВИЧ
(род. в 1930 г.).

•Окончил исторический факультет МГУ.

•Историк, специалист по философии истории и политологии.

•Кандидат исторических наук. В настоящее время профессор Политических наук Нью-Йоркского университета.

•Автор нескольких книг и статей, посвященных политической Истории и философии в России.

Соч.: 1) «Русская новая правая» N. Y. 1978. 2) «Русская идея и 2000 год» N. Y. 1988.

ЯЩЕНКО АЛЕКСАНДР СЕМЕНОВИЧ
(1877 — 1934)

•Юрист, философ.

•Окончил юридический факультет Московского ун-та (1900).

•С 1909 г. — экстраординарный профессор Юрьевского ун-та по кафедре энциклопедии и философии права. С 1912 г. — профессор Петербургского ун-та.

•Эмигрировал, оставив в России рукописи «Демократическая проблема. Философско-юридическое исследование о природе власти» и «Русская библиография по философии и религии с начала письменности и по наши дни», частично опубликованную в 1915 г. В эмиграции основал журнал «Русская книга» (Берлин).

Соч.: 1) Теория федерализма. Опыт систематической теории права и государства. Юрьев, 1912; 2) Философия права Соловьева. СПб., 1912; 3) Русская библиография по истории русской философии. Юрьев, 1915.

АНТОЛОГИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В ТРЕХ ТОМАХ

ТОМ III

Главный редактор
Л. М. Шлионский
Технический редактор
Т. М. Петрова
Корректор
Н. К. Дмитриева
Художник
А. С. Авдеев

ЛП № 000271 от 06.10.99.
Подписано в печать 30.10.2000. Формат 84×108 1/32.
Печать высокая. Объем 20 п. л.
Тираж 3000 экз. Заказ № 2098.

Издательство «Сенсор».
198215, Санкт-Петербург, Бульвар Новаторов, д. 94.
psich@spb.cityline.ru

Отпечатано с диапозитивов в ГПП «Печатный двор»
Министерства РФ по делам печати, телерадиовещания
и средств массовых коммуникаций.
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.